



النور المتجلي

في الظهور والباطن

(تحقيق أنيق حول الوجود الدنوي)

آية الله حسن زاده آلای

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آثار آقا حسن زاده آملی

۳

النور المخبی

فی الظهور والظلمی

(تحقیق اُنق حول الوجود الذهنی)

شبكة كتب الشيعة

آية الله حسن زاده آملی

shia-books.net

رابطہ بدیل < mktba.net

حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۰۷ -

النور المتجلي في الظهور الظلي: تحقيق انيق حول الوجود
الذهني / حسن حسن زاده آملی. - قم: مكتب الاعلام الاسلامي، مركز
النشر. ۱۳۷۵.

۱۶۸ ص. (دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، مركز
انتشارات؛ ۳۴۴: آثار استاد حسن زاده آملی؛ ۳)
کتابنامه

۱. فلسفه اسلامي الف. دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه
قم، مركز انتشارات ب. عنوان
۹ ن ۵ ح B/ ۱۸۹/۱

ISBN 964 - 424 - 070 - 7

شابک ۷-۰۷۰-۴۲۴-۹۶۴



مكتب الإعلام الإسلامي
مركز النشر

النور المتجلي في الظهور الظلي	الكتاب:
آية الله حسن زاده الآملی	المؤلف:
مكتب الإعلام الإسلامي، مركز النشر	الناشر:
مكتب الإعلام الإسلامي	المطبعة:
الاولی / ۱۴۱۷ ق، ۱۳۷۵ ش	الطبعة:
۲۰۰۰ نسخة	الكمية:
۳۶۰ تومان	السعر:

حقوق الطبع محفوظة للناسر

قم، شارع شهداء (صفائية)، مكتب الإعلام الإسلامي، مركز النشر، ص ب: ۹۱۷،
هاتف: ۷-۰۷۰-۴۲۱۵۵، فاكس: ۷۴۲۱۵۴، توزيع: ۷۳۹۲۰۰ و ۷۴۳۴۲۶

Printed in the Islamic Republic of Iran

فهرس الموضوعات

٧	المقدمة
٩	الفاتحة فى تحرير موضوع الرسالة
١٥	الفصل الاول : أصول مستنبطة من الصحف النورية الحكمية
٨١	الفصل الثانى : فى تقرير الحجج على إثبات الوجود الذهنى
	الفصل الثالث : إشكالات أوردت على الوجود الذهنى
١٠٩	والجواب عنها
١٤٥	الخاتمة نبذة من المطالب الرئيسة التى تحويها الرسالة
١٦٥	الفهارس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد والشاء لمتن الاعيان، الصمد المتعالي عن مِيز الازهان، الذي جعل
الإنسان مثاله الأكمل، يحاكي عن ذاته وصفاته وأفعاله عز وجل؛ فبإذنه
سبحانه يخلق بهمته وجمعيته، ويختار ما يفعل في مملكته بمشيئته. والصلوة
والسلام على الرسول الخاتم المرزوق بالكشف الائم؛ وعلى آله كنوز الرحمن
وكرائم القرآن وينابيع الحكم؛ وعلى جميع عباد الله الصالحين الذين اقتفوا
هَدْيَهُمْ، واقتدوا بهُديهم وهم خير الأمم على الطريق الأئم.

وبعد فيقول العبد الآمل رَبِّهِ الغنيّ المغني واليقين الموقن،
الحسن بن عبد الله الطبري الآملي، المدعوب «حسن زاده
آملي»: هذه وجيزة رفيع سمكها قدراً، وعظيم شأنها نفعا،
حول مسألة قديمة حكيمية من مسائل العلم وشعبه، هي
مسألة الظهور الظلّي - أي الوجود الذهني - عسى أن ينتفع
بها بغاة العلم، وأن تكون ذخراً لنا يوم المعاد، وذكرى لنا
عند من هو أهل لها من أولي الرّشاد. والله تعالى جَدُّه أسأل
العصمة والسداد. وسُمِّيَتْ بـ «النور المتجلي في الظهور

الظلي» والأسماء تنزل من السماء . وهي منضدة على فاتحة
وثلاثة فصول وخاتمة .

بيان وجه التسمية إجمالاً أن العلم نور، والنور المتجلي
هو الصورة العلمية التي تتجلى وتظهر في الوجود الذهني،
فالوجود الذهني ظهور ظلي للصورة النورية العلمية؛ وأنّ
العلم يرجع إلى الوجود، والوجود العيني هو الأصل
المتجلي الظاهر في الوجود الذهني، فالوجود الذهني ظهور
ظلي للوجود العيني أيضاً؛ وأن تلك التسمية مومئة إلى أن
الوجود الذهني آت في العلم الحسولي الارتسامي فقط، أي
جارٍ في الصورة العلمية المحاكية عن الخارج، دون العلم
الحضوري، وإن كان العلم مطلقاً بوجه آخر يرجع إلى
الحضوري، وسيعلم تفاصيل كل واحد منها بعون المفيض
على الإطلاق .

الفاتحة

في تحرير موضوع الرسالة

في تحرير موضوع الرسالة

فنقول أولاً: إن مبحث الوجود الذهني عقبة كثود جداً، وإن كثيراً من المباحث الحكمية كالبحث عن العلم واتحاد العاقل بمعقوله، وسيما أحوال الإنسان بعد خروجه من هذه النشأة أعني بها مباحث المعادين الجسماني والروحاني مبتن على هذا البحث على نهج الحكمة المتعالية القويم المستقيم الذي سلكه هذه الرسالة، وسيأتي بيان ابتناء المعاد الجسماني على مسألة الوجود الذهني في الأصل الحادى عشر من الفصل الثانى من هذه الرسالة. ومن إيماضات صدر أعظم الفلاسفة الإلهية في الشواهد الربوبية أن لهذه المسألة على هذا الوجه الذي أدركه الراسخون في الحكمة مدخلاً عظيماً في تحقيق المعادين الجسماني والروحاني، وكثير من المقاصد الإيمانية (ص ٢٣ ط ١). والله سبحانه مسهل السبيل والهادي إلى الدليل، كما هو منّاح الغيوب وفتّاح القلوب. فدونك تحرير محل النزاع:

لاشبهة في أن النار مثلاً لها وجود به تظهر عنها أحكامها و تصدر عنها آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرهما، وهذا الوجود يسمّى وجوداً عينيّاً وخارجياً وأصيلاً، وهذا مما لانزاع فيه .

إنما النزاع في أن النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا تترتب به عليها تلك الأحكام والآثار أولاً؟ وهذا الوجود الآخر يسمّى وجوداً ذهنيّاً وغير أصيل . وكثيراً ما يعبر عن الوجود الذهني بالظهور الظليّ أيضاً . وهذا الظهور الظليّ هو في الحقيقة العلم بالأشياء من حيث إن الصورة العلمية ممّا ينظر بها مقيسة إلى الخارج عنها، لا من حيث إنها ممّا ينظر فيها وملحوظة في نفسها كما سيأتي بيانه من ذي قبل، ويعلم أن إثبات الوجود الذهني قول بتحقيق العلم بماهيات محفوظة في الوجودين بعينها، وهو القول بحصول العلم بحقيقة الأشياء في الجملة .

ثم لا يخفى عليك أن حقائق الأشياء حاضرة عند الأذهان العالية - أعنى بالأذهان هذه المبادئ المفارقة عن قيود الطبيعة المادية و أحكامها - على نحو أتم واشمخ من الظليّ، أي العلم هناك فوق الظليّ الذهني هاهنا؛ فالتعبير عن العلم بالوجود الظليّ أنما يصح بالنسبة إلى علم الأذهان السافلة بالأشياء الخارجية، أي الوجود الذهني الذي هو موضوع البحث فهو بالحقيقة ماهية الشيء وصورته الحقيقية المقيسة إلى الخارج .

اعلم أن علم النفس مطلقاً حضوري، ولكن الصور التي أنشأتها على وزان الأعيان الخارجية وهي حاكية عنها تسمّى بلحاظ

المحاكاة علماً حصولياً ووجوداً ذهنياً. والحصولي مقسم التصور والتصديق، فالعلم الحصولي محاك دون الحضورى. وتفصيل البحث عن ذلك يطلب في العين الخامسة والثلاثين من كتابنا عيون مسائل النفس وشرحها شرح العيون في شرح العيون، وسيأتي بعض الإشارات إليهما في هذه الرسالة أيضاً.

تبصرة - إن البحث عن الوجود الذهني هو في الحقيقة البحث عن كيفية إدراكنا الأشياء ومطابقة صورها العلمية بها. وإن شئت قلت هو البحث عن كيفية علمنا بالأشياء وتعقلنا إياها ونحو مطابقة صورها العلمية بها، فإن الإدراك والعلم والتعقل بمعنى واحد. ولذا كان صاحب الأسفار قد أتى بالبحث عن الوجود الذهني في تعليقاته على الشفاء حول الفصل الثامن من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء في العلم. (ج ٢ ط ١ ص ٣٦١).

وكذلك الشيخ قد أتى بالبحث عن علمنا بالأشياء في الفصل السابع من النمط الثالث من الإشارات في البحث عن كيفية إدراكات النفس أي في علم النفس بذاتها وبغيرها فتبصر.

ثم اعلم أن الإدراك مطلقاً يؤول إلى التعقل، وحققنا البحث عنه في العين السابعة والثلاثين من «عيون مسائل النفس» وشرحها «شرح العيون في شرح العيون».

ثم قد أشرنا آنفاً إلى أن مسألة الوجود الذهني من شعب مسائل العلم، وسيأتي في آخر الفصل الثاني بيان وجه استقلالها وامتيازها عن مبحث العلم فارتقب.

الفصل الأول

أصول مستنبطة من

الصحف النورية الحكيمة

1. *Chlorophyll a* (Chl *a*)
 2. *Chlorophyll b* (Chl *b*)
 3. *Chlorophyll c* (Chl *c*)
 4. *Chlorophyll d* (Chl *d*)
 5. *Chlorophyll e* (Chl *e*)
 6. *Chlorophyll f* (Chl *f*)
 7. *Chlorophyll g* (Chl *g*)
 8. *Chlorophyll h* (Chl *h*)
 9. *Chlorophyll i* (Chl *i*)
 10. *Chlorophyll j* (Chl *j*)
 11. *Chlorophyll k* (Chl *k*)
 12. *Chlorophyll l* (Chl *l*)
 13. *Chlorophyll m* (Chl *m*)
 14. *Chlorophyll n* (Chl *n*)
 15. *Chlorophyll o* (Chl *o*)
 16. *Chlorophyll p* (Chl *p*)
 17. *Chlorophyll q* (Chl *q*)
 18. *Chlorophyll r* (Chl *r*)
 19. *Chlorophyll s* (Chl *s*)
 20. *Chlorophyll t* (Chl *t*)
 21. *Chlorophyll u* (Chl *u*)
 22. *Chlorophyll v* (Chl *v*)
 23. *Chlorophyll w* (Chl *w*)
 24. *Chlorophyll x* (Chl *x*)
 25. *Chlorophyll y* (Chl *y*)
 26. *Chlorophyll z* (Chl *z*)
 27. *Chlorophyll aa* (Chl *aa*)
 28. *Chlorophyll ab* (Chl *ab*)
 29. *Chlorophyll ac* (Chl *ac*)
 30. *Chlorophyll ad* (Chl *ad*)
 31. *Chlorophyll ae* (Chl *ae*)
 32. *Chlorophyll af* (Chl *af*)
 33. *Chlorophyll ag* (Chl *ag*)
 34. *Chlorophyll ah* (Chl *ah*)
 35. *Chlorophyll ai* (Chl *ai*)
 36. *Chlorophyll aj* (Chl *aj*)
 37. *Chlorophyll ak* (Chl *ak*)
 38. *Chlorophyll al* (Chl *al*)
 39. *Chlorophyll am* (Chl *am*)
 40. *Chlorophyll an* (Chl *an*)
 41. *Chlorophyll ao* (Chl *ao*)
 42. *Chlorophyll ap* (Chl *ap*)
 43. *Chlorophyll aq* (Chl *aq*)
 44. *Chlorophyll ar* (Chl *ar*)
 45. *Chlorophyll as* (Chl *as*)
 46. *Chlorophyll at* (Chl *at*)
 47. *Chlorophyll au* (Chl *au*)
 48. *Chlorophyll av* (Chl *av*)
 49. *Chlorophyll aw* (Chl *aw*)
 50. *Chlorophyll ax* (Chl *ax*)
 51. *Chlorophyll ay* (Chl *ay*)
 52. *Chlorophyll az* (Chl *az*)
 53. *Chlorophyll aza* (Chl *aza*)
 54. *Chlorophyll abz* (Chl *abz*)
 55. *Chlorophyll acz* (Chl *acz*)
 56. *Chlorophyll adz* (Chl *adz*)
 57. *Chlorophyll aez* (Chl *aez*)
 58. *Chlorophyll afz* (Chl *afz*)
 59. *Chlorophyll agz* (Chl *agz*)
 60. *Chlorophyll ahz* (Chl *ahz*)
 61. *Chlorophyll aiz* (Chl *aiz*)
 62. *Chlorophyll ajz* (Chl *ajz*)
 63. *Chlorophyll akz* (Chl *akz*)
 64. *Chlorophyll alz* (Chl *alz*)
 65. *Chlorophyll amz* (Chl *amz*)
 66. *Chlorophyll anz* (Chl *anz*)
 67. *Chlorophyll aoz* (Chl *aoz*)
 68. *Chlorophyll apz* (Chl *apz*)
 69. *Chlorophyll aqz* (Chl *aqz*)
 70. *Chlorophyll arz* (Chl *arz*)
 71. *Chlorophyll asz* (Chl *asz*)
 72. *Chlorophyll atz* (Chl *atz*)
 73. *Chlorophyll auz* (Chl *auz*)
 74. *Chlorophyll avz* (Chl *avz*)
 75. *Chlorophyll awz* (Chl *awz*)
 76. *Chlorophyll axz* (Chl *axz*)
 77. *Chlorophyll ayz* (Chl *ayz*)
 78. *Chlorophyll ayz* (Chl *ayz*)
 79. *Chlorophyll azz* (Chl *azz*)
 80. *Chlorophyll azaa* (Chl *aza*)
 81. *Chlorophyll abz* (Chl *abz*)
 82. *Chlorophyll acz* (Chl *acz*)
 83. *Chlorophyll adz* (Chl *adz*)
 84. *Chlorophyll aez* (Chl *aez*)
 85. *Chlorophyll afz* (Chl *afz*)
 86. *Chlorophyll agz* (Chl *agz*)
 87. *Chlorophyll ahz* (Chl *ahz*)
 88. *Chlorophyll aiz* (Chl *aiz*)
 89. *Chlorophyll ajz* (Chl *ajz*)
 90. *Chlorophyll akz* (Chl *akz*)
 91. *Chlorophyll alz* (Chl *alz*)
 92. *Chlorophyll amz* (Chl *amz*)
 93. *Chlorophyll anz* (Chl *anz*)
 94. *Chlorophyll aoz* (Chl *aoz*)
 95. *Chlorophyll apz* (Chl *apz*)
 96. *Chlorophyll aqz* (Chl *aqz*)
 97. *Chlorophyll arz* (Chl *arz*)
 98. *Chlorophyll asz* (Chl *asz*)
 99. *Chlorophyll atz* (Chl *atz*)
 100. *Chlorophyll auz* (Chl *auz*)
 101. *Chlorophyll avz* (Chl *avz*)
 102. *Chlorophyll awz* (Chl *awz*)
 103. *Chlorophyll axz* (Chl *axz*)
 104. *Chlorophyll ayz* (Chl *ayz*)
 105. *Chlorophyll ayz* (Chl *ayz*)
 106. *Chlorophyll azz* (Chl *azz*)
 107. *Chlorophyll azaa* (Chl *aza*)
 108. *Chlorophyll abz* (Chl *abz*)
 109. *Chlorophyll acz* (Chl *acz*)
 110. *Chlorophyll adz* (Chl *adz*)
 111. *Chlorophyll aez* (Chl *aez*)
 112. *Chlorophyll afz* (Chl *afz*)
 113. *Chlorophyll agz* (Chl *agz*)
 114. *Chlorophyll ahz* (Chl *ahz*)
 115. *Chlorophyll aiz* (Chl *aiz*)
 116. *Chlorophyll ajz* (Chl *ajz*)
 117. *Chlorophyll akz* (Chl *akz*)
 118. *Chlorophyll alz* (Chl *alz*)
 119. *Chlorophyll amz* (Chl *amz*)
 120. *Chlorophyll anz* (Chl *anz*)
 121. *Chlorophyll aoz* (Chl *aoz*)
 122. *Chlorophyll apz* (Chl *apz*)
 123. *Chlorophyll aqz* (Chl *aqz*)
 124. *Chlorophyll arz* (Chl *arz*)
 125. *Chlorophyll asz* (Chl *asz*)
 126. *Chlorophyll atz* (Chl *atz*)
 127. *Chlorophyll auz* (Chl *auz*)
 128. *Chlorophyll avz* (Chl *avz*)
 129. *Chlorophyll awz* (Chl *awz*)
 130. *Chlorophyll axz* (Chl *axz*)
 131. *Chlorophyll ayz* (Chl *ayz*)
 132. *Chlorophyll ayz* (Chl *ayz*)
 133.

100

الفصل الأول

يحتوي رموزاً هي أصول مستنبطة من الصحف النورية الحكيمة
سيّما بما فاض من قلم صاحب الأسفار وهي مايلي :

١ - أصل : الوجود هو الأصل ، وله الوحدة الكبرى وحدةً
حقّة ذات مظاهر أو ذات مراتب . وهو المجمعول بالذات على الوجه
الوجيه الذي ذهب اليه أهل التوحيد الصمدي الراسخون في
الحكمة المتعالية كما حققناه في رسائلنا المطبوعة الثلاث : «الجعل ،
والوحدة في نظر العارف والحكيم ، وأنه الحق» . وكلّما كان الوجود
أقوى كانت آثاره أشدّ وأكثر وأقوى كالعقل الأول نزولاً ، وكالنفس
المكتفية صعوداً فإنّ الوجود يتفاوت شدةً وضعفاً وكمالاً ونقصاناً .

ثم ان حقيقة الوجود متعالية عن أن تكون لها صورة ذهنية
مطابقة لكُنْهها ، والذي في الذهن - أي مفهوم الوجود - يكون وجهاً
من وجوهها لا كُنْهها لها ، وهو حكاية الوجود لآعينه ، فيعرضه
العموم والكلية كسائر الأمور الذهنية .

تبصرة - إذا كانت الجوهرية حال الماهية فمعناها أنها مستغنية

في الوجود الخارجي عن الموضوع، فالباري جل ذكره مقدس عن صدق هذا المعنى في حقه لكونه وجوداً صمداً قيوماً بذاته لا بنحو خاص من الوجود؛ وأما إذا كان المراد بالجوهر الوجود الجوهرى فامتيازه عن الواجب بالامكان والوجوب، والنقص والكمال. والمراد بالنقص أنه وجود محدود بحد لا يتجاوزه، وبه يغاير الكم والكيف وغيرهما من المقولات وأشياء أخرى، والواجب جل ذكره لا يحد بحد ولا ينتهى إلى غاية بل غاية الأشياء محيط بالكل و«هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم»؛ وأما امتيازه عن وجودات الأعراض حتى عن وجود المعاني الجوهرية في الذهن فبالاستغناء عن الموضوع له، وعدم الاستغناء لها.

خلاصة هذا الأصل هي أن الوجود هو الأصل وهو المجمعول بالذات أي الوجود الحقيقي هو الأصل في التحقق لا ينتقل من نشأة إلى نشأة، وكذلك آثاره، فالخارجي خارجي أبداً، والذهني ذهني أبداً.

ب - أصل : الفصل الحقيقي هو الوجود، والوجود فوق المقولة أي انه ليس بجوهر ولا عرض، فلا يجب أن يكون فصول الجواهر جواهر بحسب ماهياتها حتى لا يلزم أن يكون لكل فصل فصل إلى غير النهاية وإن صدق مفهوم الجوهر على تلك الفصول صدق اللوازم العرضية.

والوجود هو النور الحقيقي على اصطلاح الشيخ الإشراقي فقال : النور حقيقة بسيطة لاجنس لها ولا فصل .

توضيح ذلك أن الحكماء قد أطبقوا على أن الجنس بالقياس إلى

فصله عرض لازم كما أن الفصل بالقياس إليه خاصة؛ ثم ذكروا أن الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصورة؛ فيلزم من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر اندراج الأنواع تحت جنسيها، بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهياتها، ويلزم من هذا عدم كون الصور الجسمية وغيرها جوهراً بالمعنى المذكور فيه، وإن صدق عليها معناه صدقاً عرضياً.

لا يقال: عدم كونها جواهر في ذاتها يستلزم كونها عرضاً مندرجاً تحت إحدى المقولات التسع العرضية ويلزم منه تقوم الجوهر بالعرض. وبعبارة أخرى القضية منفصلة حقيقية فإذا لم يكن الفصل جوهراً فهو عرض فلزم أن يكون حقيقة واحدة جوهراً وعرضاً في وجود واحد لاتحاد كل نوع مع فصله.

لأننا نقول: لانسلم ذلك، ولا يلزم من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات اندراجها تحت إحدى المقولات التسع العرضية حتى يلزم تقوم نوع جوهري من العرض فإن هاهنا أشياء كثيرة ليست داخلية تحت المقولات العشر، وكذا أعراضاً غير داخلية في المقولات التسع كالنقطة والوحدة، وبالجمله أن الماهيات البسيطة خارجاً و عقلاً ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من الأجناس، ولا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر على ما أوضحه الشيخ الرئيس في الفصل السادس من المقالة الأولى من قاطيقورياس منطق الشفاء في إفساد قول من قال: إن شيئاً واحداً يكون عرضاً وجوهراً من

وجهين (ج ١ ص ٤٥ ط مصر)، فإن المراد من انحصار الأشياء فيها أن كل ما من الأشياء له حدّ نوعي فهو منحصر في هذه المقولات بالذات، ولا يجب أن يكون لكل شيء حدّ وإلا يلزم الدور أو التسلسل، بل من الأشياء ما يتصور بنفسها لا بحدّها كالوجود وكثير من الوجدانيات.

تبصرة: إنّ المتكلمين حصروا العرض في احدى وعشرين مقولة؛ وبعض الأوائل جعل أجناس الممكنات منحصرة في أربعة: الجوهر والكم والكيف والنسبة، كما في المسألة الأولى من الفصل الخامس من المقصد الثاني من كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (ص ٢٠٢ بتصحيح الراقم وتعليقته عليه).

قال بعض: «إن أرسطو لم ينص صراحةً على عدد مقولاته، بل عرض لها في مناسبات مختلفة ذاكرًا بعضها ومهملاً بعضها الآخر، ولم يصل بها إلى عشر إلّا في كتابي المقولات والجدل، ولكن تلاميذه وأتباعه اعتبروا هذا الرقم مقدّساً، و زادوا عنه بكل قواهم وخاصة ضدّ الرواقين الذين وقفوا بالمقولات عند أربع فقط، وابن سينا في إخلاصه لأرسطو يرى هذه القداسة ويدافع عنها».

ولكن أنت بما قدمنا من أن المراد بانحصار الممكن فيها هو أن كل ما من الأشياء له حدّ نوعي فهو مندرج تحت واحدة منها بالذات، تعلم أن ذلك البعض لم يصل إلى لبّ المقال بحصر المقولات في العشر.

بُنيان: فإذا عرفت أن الفصل الحقيقي الذي هو الوجود الحقيقي ليس بجوهر ولا عرض فاعلم أن الأشياء كلّها هالكة مضمحلّة فانية

في الوجود، والوجود هو الحقيقة الواحدة بالوحدة الحقّة، وهو هو لاهو إلّاهو، شهد الله أنه لا إله إلّاهو؛ فالتعينات مرتبة عن حقيقة الوجود الصمدي وظهورها بضرب من المجاز والتبعية؛ هو الأول والآخر والباطن، وهي مرآة ظهوره، والمرآة بما هي مرآة فانية في المتجلّي فيها، فهو سبحانه تمام الأشياء بنحو أعلى، فلا حجاب بينه وبينك إلا عينك، فارفع بما هو همّك حتى يظهر لك ماهو المهمّ.

تبصرة: إن لفظة الطبيعة تطلق في الكتب العقلية والصحف العرفانية على الوجود الصمدي تعالى شأنه، وعلى وجود الممكنات، وعلى الممتنعات أيضاً، ففي كل مورد يجب أن تفسّر بما يناسب معنى ذلك المورد فلا تغفل. وفي هذه الرسالة أيضاً يأتي إطلاقها على كل واحد من المعاني الثلاثة.

ج - أصل: قد تكون لما هية واحدة ومفهوم واحد أنحاء من الوجود والظهور، وأطوار من الكون والحصول بعضها أقوى من بعض، وبعضها يترتب عليه من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيره؛ فالماهية الواحدة في أنحاء الوجودات محفوظة، وإن شئت قلت: الذاتيات في أنحاء الوجودات محفوظة، ووجود كل موطن لا ينتقل من موطنه فالخارجي خارجي دائماً، والذهني ذهني كذلك. فعلم بذلك الأصل أنّ الاختلاف بين الوجود العيني وبين الوجود الذهني بالوجود دون الماهية. وفي آخر الفصل الثالث من الفن الرابع من الجواهر والاعراض من الاسفار، انما جاز أن تكون

لماهية واحدة أنحاء متعددة من الوجود بحسب عوالم متعددة ونشآت مختلفة، كيف وقد ترى معنى واحداً في هذا العالم تارة موجوداً بوجود استقلالي تجردي، وأخرى موجوداً بوجود مادي كالعلم والقدرة المشتركة بين الملك والحيوان؛ وكذا يوجد معنى واحد تارة بوجود ابداعي محفوظ عن الخلل، وأخرى بوجود كائن فاسد كالجسمية المشتركة بين الفلكيات والعنصریات وجسمية الفلك في القوة والشدة كما قال تعالى: وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً، وقال: وبينا فوقكم سبعاً شداداً، وقال في حق الأرض وما يتركب منها: كل من عليها فان، إنك ميت وانهم ميتون؛ فالمعاني الجوهرية وإن كانت في موضوع الذهن كما يراه القوم لكن يصدق عليها أنها مستغنية في الوجود الخارجي عن الموضوع فيكون جوهرأ بهذا المعنى (ج ٢ ط ١ ص ٨١).

خلاصة هذا الأصل أن الماهيات عارضة لوجوداتها في المواطن، ومحفوظة في أنحاء الوجودات.

تمثيل: ذلك مثل أن الشخص الانساني له أبدان طويلة في النشآت، والتفاوت بينها بالشدة والضعف أي بالكمال والنقص، والتفاوت بالنقص والكمال ليس تفاوتاً نوعياً على ما حققناه في كتابنا عيون مسائل النفس وشرحه. وفي معاد غرر الفرائد:

كوناً أشدّيةً أضعفيةً خالفَ الماهيةُ الماهيةُ

وينبغي الاهتمام التام بالنيل إلى ما في هذا الأصل من أن لماهية واحدة ومفهوم واحد أنحاء من الوجود والظهور حتى يعلم معنى

حصول صور الأشياء عند العقل . وكثيراً يأتي الإنكار وعدم التصديق بحقيقة أمرٍ من جهة عدم التصور الصحيح في ما يبتنى عليه ذلك التصديق . وقد ترى في بعض المسفورات إنكار بعض الناس الوجود الذهني ، وليس إلا لعدم إدراكه فهم هذا المطلب الأهم القويم ، وسرّ هذا الأصل الحكيم .

تمثيل آخر - إن الجوهر معنى واحد وماهية واحدة ؛ يوجد تارةً مستقلاً بنفسه مفارقاً عن المادة متبرّأً عن الكون والفساد والتغير فعلاً ثابتاً كالعقول المفارقة على مراتبها ؛ ويوجد تارة أخرى مفتقراً إلى المادة مقترناً بها منفعلاً عن غيره متحركاً وساكناً وكائناً وفاسداً كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف وال فقر ؛ ويوجد طوراً آخر وجوداً أضعف من ذينك الصنفين ، وهذا الطور الآخر من الوجود هو الوجود الذهني والظهور الظلي كالصور التي يتوهمها الإنسان . وإنما كان الوجود الذهني أضعف من ذينك الصنفين حيث لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً ولا ثابتاً ولا متحركاً ولا ساكناً كتلك الصور التي يتوهمها الإنسان . فهذه الصور من حيث إنها قبال الصنفين الأولين ومحاكية عن الخارج فهي وجودات ذهنية ، وأما من حيث إن تلك الصور متحدة بالنفس اتحاد المدرك بمدركه فهي من هذه الحيشية جواهر مجردة خارجية وصور علمية وراء المادة ليست بذهنية ، فكونها وجودات ذهنية ملحوظة بشرط لاتجاه النفس الناطقة ، وكونها صوراً علمية عين النفس ومن الجواهر الخارجية . والغرض كما أن الجوهر معنى واحد وماهية واحدة له أطوار من

الوجود، كذلك لغيره من ماهية واحدة ومفهوم واحد انحاء من الوجود والظهور وأطوار من الكون والحصول بعضها أقوى من بعض ويترتب على بعضها من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيره .

تبصرة: إنما يعبر عن عدم صحة انتقال موجود و آثاره من نشأة إلى أخرى بعدم صحة التجافي، فاذا رأيت في الصحف الحكمية والعرفانية التعبير بعدم صحة التجافي، أو أنّ التجافي محال فاعلم أنهم يعنون بذلك أنّ الأسماء التكوينية توقيفية - أي لا يصحّ خروج اسم كوني عن مرتبته .

وبعبارة أخرى أنّ توقيفية الأسماء في منظرهم الأعلى هي أنّ كلّ كلمة وجودية في مرتبتها الخاصة بحسب النظام الكياني الناشي من النظام العلمي العنائي الربّاني، فلكل منها مقام معلوم لا تتجافي عنه ولا تتبدّل ولا تتحول؛ وتفصيل البحث عن ذلك يطلب في كتابنا «شرح العيون في شرح العيون» .

تبصرة أخرى: اعلم أنّ مدار الإشكالات على الوجود الذهني أنّما هو على انسحاب الآثار التي هي لوجود الماهية الخارجي إلى وجودها الذهني أيضاً، فلمّا دريت أنّ الماهيات في أنحاء الوجودات محفوظة وهي عارضة للوجود في كل موطن بحسبه علمت أنّ الآثار الخارجية مسلوّبة عن الوجود الذهني وبالعكس، كما وصّينا الإهتمام بنيل ذلك آنفاً فتبصر .

ثم اعلم أنّ حقيقة العلم مرجعها إلى نحو من الوجود به ينكشف الأشياء . وليس العلم منحصرّاً في الكيفية النفسانية، بل له مراتب

فإنه حقيقة مقولة بالتشكيك فمرتبة مفهوم مصدري يؤخذ منه تصاريفه ، وأخرى كيفية نفسانية ، وأخرى جوهر قائم بنفسه فإما جوهر جسمي أو نفسي أو عقلي ، وأخرى واجب الوجود عزّ شأنه ، لكن الكلام في الوجود الذهني في العلم الذي هو من صفات النفس كالقدرة والإرادة ، وهو حالة نفسانية به ينكشف المعلومات ، ولا شك انه أمر حادث في أنفسنا عارض لها بعد مالم يكن ، ومعلوم أنه غير قابل للقسمة ولا النسبة في ذاته فيكون كيفية نفسانية .

والعلم بهذا المعنى لا يلزم أن يكون متحداً مع المعلوم ، والذي يتحد بالمعلومات هو وجودها منكشفة على نفسها أو على غيرها .
إنما الكلام في نحو ارتباط المعلومات بالنفس ، هل هو بنحو الحلول فيها أولاً؟ والحق انها ليست حالة فيها لما ستسمعه في الأصل الثامن .

إيضاح : أنّ علم شيء بشيء على بعض الوجوه فإما أن يكون المعلوم عين العالم مثل علم المجرد ومن هو فوق ذلك بذاته - أي سواء كان مجرداً من المادة ، أو من الماهية أيضاً - فالمعلوم بالذات هو العالم ، أي ليس نحو علمه بالماديات مثلاً فإنّ المعلوم بالعرض خارج عن صقع الذات ، وسيأتي بيان المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض في الأصل التاسع .

وإما أن يكون المعلوم ارتسامياً ، والمعلومات الارتسامية أوصاف ناعية للعالم بها حتى قالوا إنها أعراض حالة في النفس .
وإما أن يكون العلم فعل العالم كالصور الخيالية مثلاً فإنّها من

منشآت النفس قائمة بها قيام الفعل بفاعله المبدع إياه، فهي باقية بإبقاء النفس إياها وتوجهها بها، ومتى أعرضت عنها زالت وعدمت، وعلى هذا ملاك قيام ماسواه سبحانه به وعلمه به، وسيأتي مزيد إيضاح في الأصل الثامن.

فاعلم أن ما يستدعيه دلائل اثبات الوجود الذهني للأشياء ليس إلا أن للأشياء حصولاً عند الذهن بمعانيها وماهياتها لا بهوياتها و شخصياتها والألکان الوجود الذهني بعينه وجوداً عينياً فلم يكن نحو آخر من الوجود هذا خلف؛ فإذا مؤدّى الدلائل حضور معاني الأشياء وماهياتها في أذهاننا، فالحاضر من الجوهر مثلاً ماهيته لأفرده، والحاضر من الحيوان مفهومه لا شخص منه. ولذا فسر المتأله السبزواري الشيء في بيته:

للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان
بالماهية، وكذا قوله بنفسه بماهيته. والكون هو الوجود. أي للماهية غير وجودها في الأعيان الخارجية، وجود آخر بنفسها لدى الأذهان، وذلك لما دريت في صدر هذا الأصل أنما قديكون لماهية واحدة أنحاء من الوجود. فالوجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي، والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية؛ ولهذا قال بعض الأفاضل: الأشياء في الخارج أعيان، وفي الذهن صور.

وبالغور في هذا الأصل يعلم أن شيئاً من المعقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها، بل المقولات إما عين تلك المعقولات الذهنية إن كانت

أجناساً، أو مأخوذ فيها إن كانت أنواعاً. مثلاً اذا تعقلت طبيعة الانسان ليس المعقول منها فرداً منها نحو زيد الخارجي الذي فرد منها، فذلك المعقول من طبيعة الانسان هو معنى الإنسان فقط لا أنه فرد من أفرادها كأفرادها في الأعيان فافهم. وأنت تعلم أن مفهوم الجوهر مثلاً جنسٌ عال لما تحته، ولو كان ذلك المفهوم من الجوهر فرداً لنفس الجوهر لكان ذلك الفرد مركباً من الجوهر وشيء آخر يتقوم به كما أن كل فرد كذلك فلم يكن ما فرضناه جوهرًا مطلقاً فليس ذلك المفهوم من الجوهر فرداً لنفسه. وفي العين الثانية والخمسين من كتابنا عيون مسائل النفس و شرحه «شرح العيون في شرح العيون» بعض الإشارات الحكيمة المنيفة حول هذا الأصل.

د- أصل: الماهيات والأعيان الثابتة بمعنى واحد، والأولى اصطلاح فلسفي، والثانية اصطلاح عرفاني. ويعبر عنهما بالصور العلمية أيضاً كما نصّ به الشيخ الأكبر في الفصّ الموسوي من فصوص الحكم، والعلامة القيصري في شرحه عليه (ص ٤٤٨ ط ١ - ايران). و وصف الأعيان بالثابتة للتمييز بين الصور العلمية وبين الأعيان الخارجية فقط، لا أنّ الثبوت في مقابل الوجود فإنّ الثبوت مساوق للوجود؛ فقولهم: «الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود، وإنها لم تظهر ولا تظهر أبداً وإنما يظهر رسمه» عنوا بأنها من حيث إنها أعيان ثابتة و صور علمية ما شمت رائحة الوجود الخارجي ولن تشم قط، سواء كانت ثابتة في الوجود الصمدي الواجبي بوجودها الجمعي الأحدي، أو ثابتة في الأذهان العالية والسافلة من المفارقات

والنفوس الكلّية الطولية، وفي الأذهان العاقلة من عقول آدميين مثلاً، فانهم يعبرون عن تحقّق الكلمات النورية الوجودية في عوامها العالية والدانية بوجودها في الأذهان العالية والسافلة، كما قال صاحب الاسفار في الفصل الثاني عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولى منه: «إنّ شيئاً من الماهيات في وجوده العلمي أي في وجوده في علم الباري تعالى أو ارتسامه في بعض الأذهان العالية...» (ج ١ ط ١ ص ٤٨) لأنّ المراد من الأذهان العالية هو المفارقات النورية من العقول والنفوس الكلّية. ونحو ما قال المتأله السبزواري في مباحث الألفاظ من اللئالي المنتظمة في أنّ لكل أمر وجودات أربعة عينيةً وذهنيةً ولفظياً وكتيباً ماهذا لفظه: «وفي الذهني الكون في الأذهان العالية، والكون في الأذهان السافلة؛ وفي الكون في الأذهان الآدميين الكون في العاقلة والكون في الوهم والخيال والحس المشترك (ط الناصري ص ١٠).

تتمّة: بما حقّقناه في هذين الأصلين علمت أن الأحوال التي ادّعتها الأشعرية، وثبوت المعدومات التي ادّعتها المعتزلة بمعزل عن التحقيق والحق. وقد تفردنا في المقام بالتحقيق الذي حرّره في تعليقاتنا على كشف المراد (ص ٤٤ ط قم) فليس لأحد أن يقول: إن الوجود الذهني لشيء عند الحكماء بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الأحكام الثابتة للأشياء المعدومة؛ وذلك لما دريت من أن انحفاظ نحو الوجود والوحدة الشخصية غير متصور مع تبدل الظروف والأوعية، إنّما ذلك شأن ماهيات كلية تكون أنحاء

الوجودات وأطوار الشخصيات من لواحقها الخارجة عن معناها و حقيقتها؛ فالموجود في الذهن هوية مكتنفة بالمشخصات الذهنية، واتحادها مع الموجود الخارجي ليس في نحو وجوده وتشخصه، بل معنى ذلك أن بعد تجريد الماهية المقرونة بالتشخص ولوازمه إذا جردت عنها يكون عين مايقترن بشخص آخر منها .

٥- أصل : انّ القائلين بالأشباح ذهبوا إلى أنّ الحاصل في الذهن من الأشياء أشباحها وأظلالها المحاكية عنها نوع محاكاة كمحاكاة اللفظ والكتابة ونقوش الأشياء المرتسمة وعكوسها في الخارج إلا أنّ محاكاة اللفظ والكتابة للمعاني بحسب الوضع، ومحاكاة النقوش الذهنية لها بحسب الطبيعة كمحاكاة صورة الشمس في المرآة أو في الماء للشمس العينية، ونقش الفرس على الجدار مثلاً على الفرس الخارجي .

ثم قولهم هذا هو المذهب الجامع بين الدليلين على رأيهم . ولكن هذا الجمع على وزان الجمع بين الأقوال المتعارضة في اصول الفقه؛ وذلك لأنّ أحد الدليلين دالّ على أنه يوجد في ذهننا عند تصورنا الحقائق أمر محاك لها به يشعر الذهن بها ويجري عليها الأحكام ايفاءً لحق الوجود الذهني الذي هو الصورة العلمية .

وثاني الدليلين هو قولهم لايسوغ لنا أن نقول إن تلك الحقائق العينية بأعيانها موجودة في الذهن لورود الإشكالات المذكورة في مبحث الوجود الذهني عليه .

فلما كان الدليل الأول دالاً بوجود أمر في الذهن محاك

للحقائق الخارجية؛ والثاني دالاً على عدم وجود تلك الحقائق بأعيانها في الذهن، فالوجه الجامع بينهما أن نقول: إن الموجود في الذهن هو شبح الموجود الخارجي وظلّه المحاكي عنه، فهو هو، وهو ليس إياه؛ فلا يلزم الإشكالات الواردة على الوجود الذهني من كون شيء واحد جوهرأً وعرضأً، أو جوهرأً وكيفأً، أو نحوهما، وذلك لأنّ بقاء الذاتي في نحوي الوجود فرع بقاء ذي الذاتي، وعلى القول بالشبح لا يحصل بنفسه وماهيته في الذهن.

ولك أن تقول في الردّ على القائلين بالشبح أن أدلة الوجود الذهني دالة على أنّ صور المعلومات بأنفسها حاصلة في الذهن، و النقوش الكتبية والرسمية والهيئات الصوتية أي الألفاظ مبائة لها، ونقوش الأشياء كنقش الفرس مثلاً ليست ماهيات الأعيان الخارجية؛ والصورة الذهنية يجري عليها أحكام المعلوم العيني ويحمل عليها ذاتياته وعرضياته، والكتبي واللفظي والنقوش المرتسمة ليست كذلك، والشبح يغير ذا الشبح في الماهية ويوافقه في بعض الأعراض كنقش الفرس على الجدار، فأين الجمع بين الدليلين؟ بل هورفض الدليلين وأخذ مذهب ثالث.

على أنّ من المفسد العظيمة على القول بالشبح لزوم كون العلوم جهالاتٍ لأنّ العلم بالشيء انكشافه بما هو عليه، وإذا عذب شيء من مقوماته لم تكن هذه الماهية تلك الماهية.

نقد و تحقيق - قال المحقق الطوسي في تجريد الإعتقاد ما هذا لفظه: «والموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثير من

اللوازم». والشارح العلامة الحلّي شرحه على مذهب القائلين بالشبح بقوله: «أقول: هذا جواب عن استدلال من نفي الوجود الذهني. وتقرير استدلالهم: أنّه لو حلّت الماهية في الأذهان لزم أن يكون الذهن حارّاً بارداً أسود أبيض فيلزم مع اتّضاف الذهن بهذه الأشياء المنفية عنه، اجتماع الضدّين. والجواب أن الحاصل في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والسواد بل صورتها ومثالها المخالفة للماهية في لوازمها وأحكامها، فالحرارة الخارجية تستلزم السخونة وصورتها لا تستلزمها، والتضادّ أنما هو بين الماهيات لا بين صورها وأمثلتها» (ص ٢٨ بتصحيح الراقم وتعليقاته عليه).

أقول: الماهية عبارة أخرى للصورة العلمية، فإذا لم تكن ماهية الحرارة مثلاً حاصلة في الذهن كان العلم بها جهلاً. وصورة كل شيء هي فعليته، فتفسير الصورة بالمثال ليس بصواب. ثم الصورة المخالفة في كثير من اللوازم لاتنافي بتحقيق ماهية الشيء لدى النفس مع كون تلك الماهية الذهنية هي تلك الماهية الخارجية بعينها، وإن كانت لوازم الوجودين الخارجي والذهني متخالفة؛ فالماهية واحدة، والتعدد أتى من قبل الوعائين الخارجي والذهني، أي تخالفهما في لوازم الوجودين، والماهية واحدة في مراتب الوجود الطولية. والمحقق الطوسي ناظر في عبارته إلى الوجود الذهني على الوجه الوجيه الذي يحقق ويرهن في هذه الرسالة.

حدس ثاقب نوري: قال المحقق اللاهيجي في الشوارق:

«المشهور أن للقائلين بالوجود الذهني مذهبين:

أحدهما القول بأن معنى وجود الأشياء في الذهن هو حصول صورها وأشباحها الموافقة لها في بعض العوارض في الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس مثلاً في الجدار؛ وهذا القول للقدماء .

وثانيهما القول بأن حقائق الأشياء وماهياتها حاصلة في الذهن؛ وهذا القول للمتأخرين .

فالأولون إذا قالوا صورة الشيء موجودة في الذهن أرادوا بها شبحه وشبيهه، والآخرون يريدون بها حقيقة الشيء وماهيته .

وأنت خبير بأن الوجوه الدالة على ثبوت الوجود الذهني إنما دلالتها على وجود حقائق الأشياء وماهياتها في الذهن لا الأمر المغاير لها في الماهية، الموافق لها في بعض الأعراض، فإن الحكم على شيء أنما يستدعي وجود ذلك الشيء وثبوته لا ثبوت أمر مغاير له وإن وافقه في بعض الأعراض .

فالحق أن ماهيات الأشياء لما لم تظهر عنها آثارها ولم تصدر عنها أحكامها أطلق القدماء عليها لفظ الأشباح لأن شبح الشيء لا يصدر عنه أثر ذلك الشيء، لا أنهم قائلون بحصول أشباح الأشياء في الذهن، وأن هناك مذهبين انتهى .

أقول : إن ما أفاده صاحب الشوارق من توجيه مذهب القدماء وجه وجيه وحدس ثاقب، وأنا مشارك له في هذا الحدس النوري . فاعلم أن المثبت في الأحكام الإيجابية الصادقة هو حقائق الأشياء لا ما كان موافقاً لها في بعض الأعراض كالصور المنقوشة من الفرس

مثلاً على الجدار . وهؤلاء العظماء من قدماء الحكماء قد أثبتوا الوجود الذهني ببراهين منها أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، وإذ ليس في كثير من القضايا الإيجابية الصادقة في العين فهو حاصل في الذهن . ثم هذا المثبت له الذهني الموضوع للأحكام الإيجابية الصادقة هو حقائق الأشياء وصورها العلمية لا أشباحها المشابهة لها في بعض الأعراض . وما نقل عنهم في بيان مذهبهم من أنهم زعموا أن الموجود من الإنسان مثلاً في الخارج ماهيته وذاته ، وفي الذهن شبحه ومثاله دون ماهيته ، فلا يخلو من دغدغة . وكذا ما نقل عنهم من أنهم قائلون بأن الحاصل في الذهن ظلٌّ من المعلوم وانموجٌ له ، له نوع محاكاة عنه كمحاكاة اللفظ والكتابة إلا أن محاكاتهما للمعاني بحسب الوضع ، ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبع .

والتدرّب في أقوال القدماء يُجلّهم عن أن لم ينالوا بأمثال هذه الأمور ، كيف لا وأدلة الوجود الذهني دالة على أن للمعلومات بأنفسها وجوداً في الذهن لا أمر آخر مبائن لحقيقتها كالنقوش الكتبية والهيئات الصوتية ، إذ لا يقول أحد إن كتابة زيد واللفظ الدال عليه هما زيدبعينه ، بخلاف صورته المدركة فإنه يجري عليها أحكامه ، ويحمل عليها ذاتياته و عرضياته .

على أن كلماتهم قد تداولتها أيادي المترجمين في بُعد العهد وطوله ، وإنّما يفي حق الترجمة المتوغل في الفن جداً وهو قليل انما يأتي واحد بعد واحد . وجملة الأمر أن القدماء ما عنوا من الشبح

إلا ما حكم به ذلك الحدس النوري وإن لم نجد لذلك شواهد ظاهرة من كلماتهم . بل يمكن أن يقال إن طائفة من الأقوال شواهد لذلك التوجيه الوجيه ، مثل قولهم في المثل النورية المفارقة فإن التعبير عن تلك المفارقات النورية بالمثل مقرب التوجيه إلى الواقع ومؤيد له .

ومثل قول صدر المتألهين في الإشراق التاسع من الشاهد الثاني من الشواهد الربوبية حيث قال : النفس الانسانية مادامت في هذا العالم يكون تعقلها للأشياء العقلية الذوات ، المفارقة الوجودات تعقلاً ضعيفاً ، ولأجل ضعف الإدراك يكون المدرك وإن كان قوياً شديد القوة قابلاً للاشتراك بين جزئيات يكون لها ارتباط معلولي بذلك المدرك العقلي لأنها أشباح لحقيقته ومثل لذاته (ص ٢٢ ط ١ على الحجر) فتدبر .

ومثل قول المتأله السبزواري في بيان كيفية الإبصار على رأي صدر المتألهين حيث قال في غرر الفرائد : « انه - قدس سره - بجعل النفس وإنشائها بحول الله تعالى وقوته صورة ماثلة للمبصر بالعرض ، مجردة نوع تجرد عن المادة الخارجية حاضرة في صقع النفس و عالمها ... » (ص ٢٨٤ ط الناصري) .

و - أصل : الحمل ذاتي أولي ، وشائع صناعي . فالمحمول إن كان نفس مفهوم الموضوع ذاتاً وماهية فالحمل ذاتي أولي ، وإلّا فشائع صناعي . فقولك الإنسان إنسان تنبيهاً للذي يجوز أن يفقد الشيء نفسه ، حمل أولي ذاتي . وكذلك حمل كل حدّ تامّ على محدوده حمل أولي ذاتي ؛ مثل قولك : الإنسان حيوان

ناطق . وأمّا الرسوم فكلها حمل شائع صناعي وإن كان بعض أجزاءها ذاتياً للموضوع ، كقولك : الإنسان حيوان ضاحك ؛ كما أن كل قضية كان الاتحاد بين الموضوع والمحمول بمجرد الوجود فقط فالحمل فيها شائع صناعي . والحمل الشائع الصناعي يسمّى بالحمل المتعارف والحمل العرضي أيضاً .

توضيح ذلك : أن الحمل مطلقاً سواء كان ذاتياً أو عرضياً أي صناعياً يقتضي تغايراًً بين المحكوم والمحكوم عليه ، وكذا يقتضي مناسبة ما بينهما ليكون الحمل مفيداً ؛ فلو كان التغاير تاماً ، أو المناسبة تامة لا ينعقد الحمل مفيداً . فالحمل الأولي الذاتي يعنى به أن الموضوع هو بعينه عنوانه ومفهومه نفس ماهية المحمول ومعناه ، ولا يقتصر فيه على مجرد الاتحاد في الوجود كما يقتصر عليه في الحمل الشائع الصناعي ، بل يراد به أن مفهوم الموضوع هو مفهوم المحمول بعد أن يلحظ بينهما نحو من التغاير كالإجمال والتفصيل في حمل الحد على المحدود ، أو غير ذلك كملاحظة الشيء بحيث يمكن أن يكون غيره في ذاته ، أو يمكن أن يسلب عن نفسه ، وملاحظته لا كذلك بل كما هو هو ، كقولهم في مبحث الماهية : الإنسان من حيث هو إنسان إنسان لا غير ؛ وفي مبحث الجعل : ما جعل الشمس مشمشاً بل جعل موجوداً ، فإنّ الشمس مشمش في ذاته إذ ثبوت الشيء لنفسه ضروري ، وسلبه عن نفسه محال .

وبتحرير آخر أن الحمل والاتحاد بين الشيئين قديكون ذاتياً أولياً مبناه الاتحاد بينهما في المفهوم والعنوان ؛ وقد يكون عرضياً متعارفاً

معناه الاتحاد بينهما في الوجود دون المفهوم، سواء كان المحكوم عليه مفهوماً كلياً كما في القضايا الطبيعية، أو يكون أفراداً كما في القضايا المتعارفة، وهي أعمّ من أن يكون المحمول ذاتياً للموضوع أو عرضياً، فالحمل في أحدهما بالذات وفي الآخر بالعرض.

ثم انه قد يصدق معنى على نفسه بأحد الحملين، ويكذب عنها بالآخر كمفهوم الجزئي والتشخص والجنس والفصل واللامفهوم واللاشيء واجتماع النقيضين وشريك الباري وعدم العدم وأشباهها، بل مفهوم الحركة والزمان والاستعداد والهيولى ونظائرها. ولهذا اعتبروا في شرائط التناقض وحدة أخرى من جملة الوحدات - أي الشروط الثمانية المشهورة - هي وحدة الحمل فإنّ كلاً من المذكورات يصدق على نفسه ويكذب عنها ولكن بنحوين من الحمل لا بنحو آخر؛ كقولك الجزئي مثلاً جزئي بالحمل الذاتي، وليس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف، ومفهوم الحرف حرف بالأول واسم بالثاني. وكقولك: الضاحك كاتب فإنّه صادق بالحمل الصناعي، وكاذب بالحمل الأولي؛ وعلى هذا القياس في ما أشرنا إليه.

اعلم أن هذا الأصل نافع جداً وبه ينحلّ كثير من الإشكالات المختصة بالتعمّل كما سيّضح لك.

وإنما سمّي الأول حملاً ذاتياً إذ لا يجري ولا يصدق إلا في الذاتيات؛ وأولياً لكونه أولي الصدق والكذب.

وسمّي الثاني شائعاً صناعياً وحملاً متعارفاً لأنه الشائع المتعارف

في صناعة المحاورات والمخاطبات والمكاتبات من التصنيف والتأليف وغيرها مطلقاً؛ وحملأ عرضياً لكونه مقابلأ للحمل الذاتي .

ثم بما تقدم من التحقيق في الحمل دريت أنه لا منافاة بين كون الشيء مفهوم القائم بنفسه، وبين كونه ممأ يصدق عليه القائم بغيره على قياس مفهوم العدم واللاشيء واللاممكن وشريك الباري والحرف والوضع والحركة وممتنع الوجود واللاتناهي ونظائرها حيث يصدق على كل واحد منها نقيضه بحسب المفهوم هذا .

ز - أصل : القضايا الحملية إمأ حمليات بتيّة، وإما حمليات غير بتيّة : إمأ الحمليات البتيّة فهي قضايا لا يكون الحكم فيها على المأخوذ بتقدير ممأ بأن يكون التقدير من تتمّة الموضوع ؛ وأمأ الحمليات التي حكمها مأخوذ بذلك التقدير فغير بتيّة . فبذلك التعريف يعلم وجه تسميتها بالبتيّة وغير البتيّة .

وحيث إن التقدير من تتمّة الموضوع تتميز الحمليات الغير البتيّة من القضايا الشرطية لأنّ التقدير في الشرطية بين المقدم والتالي في الحكم، فالحمليات الغير البتيّة وإن كانت مساوقة للشرطية ومؤولة اليها لكنّها غير راجعة اليها كما يظن .

وعلى بيان آخر أن الموضوع في القضايا الحملية الغير البتيّة وإن كان مؤولأ في المعنى إلى قضية شرطية ولكن المقدم والتالي جزء ان للموضوع .

مثلاً إذا قلنا : « شريك الباري ممتنع وجوده » فمعناه أن الشيء الذي لو فرض أنه موجود لصدق عليه شريك الباري، وينطبق عليه

هذا المفهوم فهو ممتنع وجوده ولا يمكن له التحقق أصلاً؛ فقولنا: «لوفرز أنه موجود لصدق عليه شريك الباري» مقدم وتال وكلاهما جزءان للموضوع. فهذه القضايا الحملية الغير البتية وإن استلزمت باعتبار المذكور قضية شرطية ولكنها غيرها لأن تلك الأجزاء المؤولة إلى صورة القضية الشرطية من تنمة فرض الموضوع فكانها أجزاء الموضوع.

ثم إن الموضوع في كل واحدة من أمثال هذه القضية من المتنوعات الكلية من حيث إنه موجود في الذهن ومخلوق مصنوع للنفس ممكن من الممكنات، وعنوان لكل واحدة من تلك الحقائق الباطلة، ومناطق صحة كون مفهوم عنواناً لماهية من الماهيات أن يحمل عليه المفهوم منها حملاً أولياً، وإن لم يحمل عليه حملاً شائعاً صناعياً.

تبصرة: الأحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات- نحو قولنا: واجب الوجود تشخصه عين ذاته، و واجب الوجود وحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة، وأمثالهما من القضايا الأخرى- من قبيل القضايا الحملية الغير البتية أيضاً.

توضيحه أن عين الخارج التي هي متن الوجود وصريحه و ناصعه هو الصمد الذي لا يدرك بالأذهان، وإن صح أن يقال: «ارتباطي بى تكيف بى قياس / هست رب الناس را با جان ناس» من حيث أن الأعيان ما نزلت بكليتها عن العلم إلى العين بل بيده سبحانه ملكوت كل شيء. وإن شئت قلت بضرب من التعبير كما

ان نسبة خيال الإنسان المقيد إلى عالم المثال نسبة الجداول إلى النهر العظيم الذي منه تفرعت ، كذلك نسبة الأعيان إلى الوجود الصمدي كنسبة الجداول إلى البحر الغير المتناهي . وبالجمله أن التعبير بالوجود ونحوه من العبارات لا يعرفه - سبحانه - كما هو ؛ حتى أن وحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة فإنّ قولنا وحدةً للتنزيه والتفخيم لا للدلالة على مفهوم الوحدة على نحو ما هو متصور في الأذهان المحجوبة . وفي ذلك كلام إمامنا الوصيّ برهان الموحدّين وإمام المتألهين أمير المؤمنين عليّ عليه السلام : «كلُّ مسمّى بالوحدة غيره قليل» كما في الخطبة الثالثة والستين من نهج البلاغة ؛ وكلام إمامنا موسى الكاظم عليه السلام : «اللهم إني أسألك بالوحدانية الكبرى» كما في البلد الأمين للكفعمي ؛ فاعلم أن السبب الأقوى في سبب تعذر الإحاطة العلمية بالحق ، عدم المناسبة بين ما لايتناهى وبين المتناهي .

ونعم ما أفاده في ذلك الشيخ الرئيس في التعليقات من أن «الأول لا تدرك كنهه وحقيقته العقول البشرية ، وله حقيقة لا اسم لها عندنا . و وجوب الوجود إما شرح اسم تلك الحقيقة أو لازم من لوازمها ، وهو أخصّ لوازمها وأولّها» (ص ١٨٥ ط ١ مصر) .

فما يدرك كان حدّاً من حدود الأشياء أو رسماً من رسومها كما تدرك الماهية وتتنزع من الخارج ، أو تنشأ على هيأتها الخارجية بإنشاء النفس . وحيث إن صريح الوجود محال أن ينتقل من العين إلى الذهن كما قال عزّ من قائل : «ويحذركم الله نفسه» فالأحكام الجارية

على مفهوم الواجب الوجود بالذات متوجّهة إلى الحقيقة العينية الخارجية التي هي الواجبة الوجود بالذات؛ فالقسم الأول من الحملات الغير البتية، وهذا القسم منها الذي في احكام واجب الوجود مشترك في عدم حصول معنونة هذه المفاهيم في الذهن، أما الأول فمن حيث أن معنوناتا باطلة الذات، وأما الثاني فمن حيث ان معنونها حقيقة الوجود وعنت الوجوه للحي القيوم وتقدس عن أن يتمثل في ذهن من الأذهان. هذا ما أردنا بيانه في التبصرة.

اعلم أن بعض الإشكالات حول الوجود الذهني يدفع بهذا الأصل القويم. كما سيعلم في الفصل الثالث في الجواب عن الإشكال السابع ونحوه.

ثم اعلم أن الصحف الميزانية عارية عن البحث عن القضايا الحملية على هذا النهج الحكمي المنقسمة إلى البتية وغير البتية، فيجب اكمالها باضافة ذلك البحث إليها بتاً.

ح- أصل: إن الباري تعالى خلق النفس الناطقة الإنسانية مثلاً له ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً، فالنفس تنشئ كبارئها، إلا أن كثرة الوسائط بينها وبين بارئها أوجب ضعف وجودها فلا تقدر على ايجاد ما تترتب عليه الآثار الخارجية، بمعنى أن وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية والخيالية أظلال وأشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى، ولكن الماهية محفوظة في الوجودين كما تقدم في الأصل الخامس. ومن هذا الأصل القويم ينحل كثير من الإشكالات الواردة على الوجود الذهني كما ستطلع عليه.

إشارة إلى بيان هذا الأصل إجمالاً: أما كون النفس مثلاً لذاته سبحانه فحيث خلقها عالية في دنوّها، ودانية في علوّها، فمع كون بدنّها مرتبتها النازلة ومظهر أسمائها و صفاتها فهي بحسب غيب ذاتها مجردة عن الأكوان والأحياء والجهات، فالنفس مع أنها في علوّها كذلك فإنها في دنوّها ذات مظاهر وهي قواها ومحالّها، كما أن بارئها لا يكون بلامظاهرو مجالي .

وأما كونها مثلاً لصفات بارئها فحيث جعلها ذات قدرة وعلم وإرادة وحياة وسمع وبصر لا تأخذها سنة ولا نوم .

وأما كونها مثلاً لأفعاله فحيث جعلها ذات مملكة شبيهة بمملكته يخلق ما يشاء ويختار ما يريد . ومن عرف نفسه فقد عرف ربه .

وقد ورد في الحديث أن الله خلق آدم على صورته ؛ وفي رواية أنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن ؛ وفي أخرى أن الله خلق آدم وأولاده على صورة الرحمن ؛ فإذا اتصف العبد بالصفات الربوبية تشبه بارئه ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً، وتصدر عنه آثار معجبة من المعجزات وخوارق العادات . وهذا الاتصاف هو المعبر بالإذن في لسان القرآن العظيم حاكياً عن النبي عيسى روح الله - عليه الصلوة والسلام - «إني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيراً باذن الله ؛ فليس المراد من الإذن هو القولي منه كما هو المتعارف في المحاورات العادية، فالفعل وإن أسند إلى المسيح - عليه السلام - حيث قال : «إني أخلق لكم» ولكنه باذن الله صدر منه وما تشاؤون إلا أن يشاء الله . والنيل بسرّ هذا الإذن مبين على

معرفة التوحيد القرآني المعبر بالوجود الصمدي عند الراسخين في الحكمة المتعالية. ويرشدك إلى هذا التوحيد قوله - علت كلمته -: هو الأول والآخر والظاهر والباطن.

اعلم أن لكل إنسان نصيباً من الربوبية، وأما كمال ذلك النصيب وتماهه فللإنسان الكامل، وقد يعبرون عن ذلك الكمال بالربوبية التامة ويعنون الربوبية التامة الظلية فتبصر.

وإنما كان له تلك الربوبية التامة الظلية لأنه خليفة الله، ويجب أن يكون الخليفة بصفات مستخلفه وإلا لم يكن خليفة. ثم لما كان له الربوبية التامة فكذلك له العبودية التامة لأن العبودية متفرعة على المعرفة، ومعرفة النفس مرقاة لمعرفة الرب، والعبودية جوهره كنهها الربوبية.

ثم اعلم أن قوله سبحانه «فتبارك الله أحسن الخالقين» ناظر إلى هذا المعنى الشريف الدقيق أعني كون النفس الناطقة الإنسانية مثلاً لبارئها في ذاتها وصفاتها وأفعالها. والصورة في الروايات أيضاً ناظرة إلى تلك الحقيقة الملكوتية لا الصورة الهندسية الصورية الظاهرية. فإن كثيراً من الطيور المعجبة كالطواويس وأشباهاها أحسن وأجمل من حيث الصورة الظاهرة من كثير من أفراد الإنسان الموحشة صورةً.

إن قلت: حكاية القرآن عن عيسى النبي - عليه السلام - صريحة على أن النفس العيسوية كانت تقدر باذن الله على إيجاد ما يترتب عليها الآثار الخارجية أيضاً، لا على أنها أظلال وأشباح

لوجودات الخارجية حاصلة في صقع النفس فقط .

قلت : نعم إن بعض المتجردين عن جلباب البشرية من اصحاب المعارج فانهم لشدة اتصالهم بعالم القدس و محلّ الكرامة وكمال قوتهم ، يقدرون على ايجاد أمور موجودة في الخارج . مترتبة عليها الآثار الخارجية وتلك الأمور كالمعجزات والكرامات والآيات الغريبة والإخبار عن الغيب ونحوها .

بل الإنسان في ارتقائه الوجودي يتّحد مع الصادر الأول فحينئذ تصير الكلمات النورية الوجودية بمنزلة أعضائه يتصرّف فيها كيف يشاء باذن الله تعالى شأنه .

ولكن الوجود الذهني هو الوجود للشيء ، الصادر ذلك الوجود عن النفس ، الذي لا تترتب عليه آثار الوجودات الخارجية ، ويسمّى ذلك الوجود بالذهني والظليّ ، كما أن ذلك الوجود الآخر المترتبة عليه الآثار الخارجية يسمّى بالوجود الخارجي والعيني .

تبصرة : قد أتى صاحب الأسفار في صدر المنهج الثالث من المرحلة الأولى منه بالبحث عن انشاء النفس ذلك النحو من الوجود العيني ، ولنا خوض عظيم في ذلك في تعليقاتنا عليه ، ولكن الورود فيه خارج عن موضوع البحث عن الوجود الذهني رأساً ، ولذا اكتفينا في هذه الرسالة بالإشارة الإجمالية إليه .

ونقاوة الكلام في هذا الأصل أن الباري تعالى خلق النفس الإنسانية مثلاً له ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً ، فتنشئ كبارئها إلا أن كثرة الوسائط بينها وبين بارئها أوجبت وهنها فلا تقدر على ايجاد

ما تترتب عليه الآثار الخارجية ، بل منشئاتها أظلال منشئات بارئها .
نعم ان بعض المتجردين عن جلباب البشرية من ادعاءات المعارج
فإنهم لشدة اتصالهم بعالم القدس قادرون على ايجاد ما تترتب عليه
الآثار الخارجية إبداعاً وتكويناً ؛ ولكن هذا الوجه من الإشاء خارج
عن موضوع البحث عن الوجود الذهني ، والخوض فيه في هذا
المبحث بحث استطرادي .

والإبداع في قولنا «إبداعاً» ناظر إلى ايجاد النفس من صور الأشياء
المفارقة كالعقول وغيرها ، والتكوين في قولنا «تكويناً» ناظر إلى
إيجادها صور الأشياء المادية ؛ فيصح أن تكون نفس آدمية مظهراً
للعقول المفارقة ، ونفس أخرى لقوتها مصداً لها ، وان نفس
تارة مظهراً لها ، وتارة أخرى مصداً لها . ويعبر عن المظهر
على هيئة اسم الفاعل أيضاً .

تبصرة أخرى : قد ذهب غير واحد إلى ان العلم هو انفعال
النفس من صور الأشياء ، وأن التعقل عبارة عن قبول النفس للصور
العقلية يعنون أن النفس كلوح تحل فيه وتنتقش عليه صور الأشياء ،
فالتعقل والعلم مطلقاً عندهم انفعال لافعل . والحجج التي تدور
صادرة عن فاعلها فلها حصول له ، بل حصولها من نفس
حصولها لفاعلها ، وذلك لأن الصورة الصادرة عن المبدأ من
شئونه ، والإضافة بينهما إشراقية لأن قيام المعلول بعلمه من نفس
لاشياء له الربط . وليس من شرط حصول شيء من الأشياء ان يكون
حالاً فيه وصفاً له ، بل ربما يكون الشيء حاصلًا له دون

قيامه به بنحو الحلول والوصف كما أن صور جميع الموجودات
حاصلة للباري حصولاً أشدّ من حصولها لنفسها أو لقابلها وذلك
لأن قوام الشيء وتحققه من جانب كماله وتماه أقوى وأتم من جانب
زواله ونقصانه، وارتباط الموجودات ببارئها وحصولها له إنما كان
هو انتسابها إلى كمالها وتعلقها به أي التدلّي والربط المحض بعلّتها،
وهذا أعلى وأشمخ من حصولها لأنفسها لو خلّيت وطباعها، أو
حصولها لقوابلها، بل ليس لأنفسها أثر لولا هذا الربط الإضافي
الإشراقي؛ فقس على هذا منشآت النفس وحصولها لها فإنها ليس
صوراً حالة فيها، وليست هي محلّاً لها كالأعراض الحالة في
الأجسام.

واعلم أن قول الحكماء أن العقل لا يدرك الجزئيات يعنون أنه
لا يدركها بذاته من غير استعانة بآلة إدراكية وإلا فلا يدرك الكليات
والجزئيات إلا النفس الناطقة.

تنبيه: لا يخفي عليك أن عدم ترتب الآثار الخارجية على
الموجودات الذهنية من حيث إن هذه صور علمية، لا يوجب كون
الصور العلمية أضعف من الموجودات الخارجية مطلقاً، وذلك لأن
العلم يصير عين جوهر النفس الناطقة فيصير موجوداً من وراء
الطبيعة وفوقها أبدياً أقوى من صورها الطبيعية الخارجية بمراحل و
مراتب.

إرشاد: صاحب الأسفار في الصور العلمية قائل بمصدرية
النفس ومظهريتها، فإن تفوّه بأن الذهن أو النفس من شأنه انتزاع

الصور عن المواد الجزئية وتجريدها عن العوارض الهيولانية فأنما يقوله على مبنى الجمهور . مثلاً قال في ضمن نقل كلام القوشجي أولاً: «للذهن الذي من شأنه انتزاع الصور عن المواد الجزئية وتجريدها عن العوارض الهيولانية» ثم قال بعد عدة أسطر: «المعقولات التي ينتزعها ذهن عن المواد الشخصية على ماهو المشهور». (ج ١ ط ١ ص ٧٠ و ٧١).

ط - أصل : إن النفس بإعداد قواها ترتبط بالخارج ثم تنشئ مثل الصور الخارجية بقدرتها الملكوتية باذن فاطرها تعالى شأنه . فيجب إعمال النظر في شأن النفس وقواها الإعدادية على وجوه :
 منها أن القوى ربما كانت معدّات للنفس في إدراكات خاصة وأطوار أولية لا مطلقاً فإن للنفس أن تتصل بالعالم القدسي وتفيض عليها صور الحقائق من غير افتقار إليها وإن كانت معدّات لها في ذلك بدواً . كما أن لها أن ترتبط بالخارج وتتصرّف فيه من غير أن تحسّ به أعضائها ؛ وقد روى عماد الدين الطبري وهو من أعلام القرن السادس بإسناده في كتابه «بشارة المصطفى لشيعه المرتضى» عن أمير المؤمنين الإمام الوصي علي عليه السلام انه قال : «والله ما قلعت باب خبير وقذفت به أربعين ذراعاً لم تحسّ به أعضائي بقوة جسدية ولا حركة غذائية ، ولكن أيدت بقوة ملكوتية ونفس بنور ربها مضيئة» . (ط نجف ص ٢٣٥) . وروى قريباً منه الشيخ الصدوق في المجلس السابع والسبعين من أماليه بإسناده عن الإمام الصادق عن آبائه - عليهم السلام - ان أمير المؤمنين علياً - عليه السلام - قال في

رسالته إلى سهل بن حنيف -ره-: واللّه ما قلعت باب خير ورميت به خلف ظهري أربعين ذراعاً بقوة جسدية ولا حركة غذائية لكنني أيدت بقوة ملكوتية ونفس بنور ربها مضيئة، وأنا من أحمد كالضوء من الضوء -الحديث (ص ٣٠٧ ط ١). ولنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول:

قد عبّر ارتباط النفس بخارجها في الصحف الحكيمة بموافاتها الموجودات الخارجيّة. ومعنى الموافاة بالفارسية «رسيدن و برخوردن». يقال فلانٌ وافى الرجل أي أتاه. و وافاه الحمام أي أدركه الموت. والمرادها هنا أن النفس توا في بكل واحدة من قواها الظاهرة والباطنة ماهو مسانخ لتلك القوة، ثم تنشئ و توجد مثاله في صقع ذاتها. مثلاً إن هذه الشجرة الخارجيّة ماهية من الماهيات، والنفس تنشئ صورتها في صقع ذاتها، وتربها في نومها ويقظتها، وهي بحسب ماهيتها واحدة لا ترتاب فيها ولكن لها وجوداً خارجياً، ولها وجوداً نفسياً ذهنياً، ولكل واحد منهما أحكامه الخاصة به، وهكذا الأمر في شأن كل ماهية ومفهوم بحسب مراتب وجودات الشيء نزولاً وصعوداً من غير طفرة من العين إلى العلم وبالعكس، فتدبر في قوله سبحانه: «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون» (السجدة ٦) وعروج العين إليه تعالى شأنه هو على الوجه المحقق عند الراسخين في العلم.

والمقصود أن النفس بالقياس إلى المعلومات المادية مظهرة على هيئة اسم الفاعل، بمعنى أنها توافيها بقواها الظاهرة والباطنة،

وتخلق بهمتها صورها، وتلك الصور أنحاء وجودات علمية متدلية بذات النفس قائمة بها قيام الفعل بفاعله وبين النفس وبينها إضافة إشراقية. فحينئذ أن للصّور الحسية نحواً آخر من الوجود هي مع محسوسيتها وجزئيتها غير قائمة بمادة جسمانية مستحيلة الوجود منفصلة كائنة فاسدة، بل مجردة عنها قائمة بمبدعها وجاعلها، أي قائمة بالنفس. فالنفس بالقياس إلى مدركاتها الحسية بل وكذا بالقياس إلى مدركاتها الخيالية أيضاً أشبه بالفاعل المخترع منها بالمحل القابل، وبه يندفع كثير من الإشكالات الواردة على إثبات الوجود الذهني للأشياء التي مبناه على كون النفس محلاً لها، كالأشكال بأنّ القائم بشيء لا بد أن يحلّ فيه، وبأنّ النفس هيولى للصّور الجوهرية، وبأنّ الجوهر يصير عرضاً وكيفاً، وبأنّ النفس تتصف بما هو منتف عنها كالحرارة والبرودة ونحوهما. فإذا ثبت أن قيام تلك الصّور الإدراكية ليس بالحللول بل على ذلك الوجه المشار إليه من كونها قائمة بالنفس قيام الفعل بمبدعه ومخترعه ومكوّنه لم يلزم إشكال أصلاً، ولا محذور فيه بوجه. ولا حاجة أيضاً إلى قول القوشجي من أن الحاصل في النفس غير القائم بها، على الوجه الذي فسّروا كلامه وسيأتي بياننا الحق في تحرير مراده.

وقد تحقّق في الحكمة المتعالية أن المحسوس ينقسم إلى ماهو محسوس بالقوة، وإلى ماهو محسوس بالفعل، والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاسّ بالفعل.

والإحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من أنّ الحس

يجرّد صورة المحسوس بعينه من مادته ويصادفها مع عوارضها المكتنفة، والخيال يجرّدها تجريداً أكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة إلى غيرها؛ ولا أيضاً معنى الإحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم في باب الإبصار؛ ولا بمجرد إضافة للنفس إلى تلك الصور المادية كمازعمه صاحب التلويحات لأن الإضافة الوضعية إلى الأجسام ليست إدراكاً لها، والإضافة العلمية لا يمكن أن تتصور بالقياس إلى ذوات الأوضاع المادية؛ بل الإحساس إنما يحصل بأن تفيض من الواهب صورة نورية إدراكية يحصل بها الإدراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل؛ وأما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس إلا بالقوة. وأما وجود صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدّات لفيضان تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل، والكلام في كون هذه الصورة حساً وحاساً ومحسوساً بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلاً وعاقلاً ومعقولاً. هذا كله في المحسوسات ظاهرية كانت أو باطنية.

وأما حال النفس بالقياس إلى الصور العقلية فمظهر على هيئة اسم المكان، أي النفس عند إدراكها للمعقولات تشاهد ذواتاً عقلية مجردة - لا بتجريد النفس وتقشيرها وانتزاعها معقولها من محسوسها كما ذهب إليه المتأخرون من المشاء - بل بإضافة إشراقية تحصل للنفس إلى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الإبداع. وإن شئت قلت: التعقل مشاهدة النفس أرباب الأنواع عن بُعد، ولكن

هذا عند ابتداء السلوك، وبعد الإستكمال يرى أرباب الأنواع أي المثل الإلهية في موطن ذاته.

وقد اختلف الحكماء في أن إدراك النفس الإنسانية حقائق الأشياء عند تجردها و اتصالها بالمبدء الفياض أهو على سبيل الرشح، أو على نهج العكس أي من جهة إفاضة صور الأشياء على ذات النفس الإنسانية، أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدء الفعال، أو أن سبب الإتصال التام للنفس بالمبدء لما كان من جهة فنائها عن ذاتها واندكاك جبل أنيتها وبقائها بالحق واستغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الأشياء كما هي عليها في الخارج، فكل ما أدركه العارف المكاشف من صور الحقائق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقائق الأشياء على ماهي عليها في الخارج لا أشباحها ومثالاتها. وأما النفس الناقصة لضعف إدراكها في هذا العالم بواسطة تعلّقها بالجسمانيات الكثيفة فلا يتيسّر لها مشاهدة تامة إياها ولذا يأتي الإبهام والكلية فيها كإبصارنا شخصاً في هواء مغبرّ من بُعد فتحتمل أن يكون ذاوذا.

وبتحرير آخر أن حال إدراك النفس للصور العقلية من الأنواع المحصّلة فهي بمجرد إضافة إشراقية حاصلة لها إلى ذوات وصور عقلية واقعة في عالم الإبداع، وتلك الذوات العقلية سواء كانت قائمة بأنفسها كما هو رأي افلاطون ومن تقدّمه، أو واقعة في صقع الربوبية كما عليه أصحاب المعلّم الأول للفلاسفة وإن كانت صوراً شخصية تشخصاً عقلياً كلياً غير محمولة على هذه الجزئيات

والأصنام المندرجة تحتها لكن النفس لضعف بصرها العقلي وقصورها وكلالها عن المشاهدة القوية مادامت في هذا العالم لا يتيسر لها معاينة تلك الذوات على وجه التعين بل على سبيل الإبهام فإن الإبهام والعموم منشأ قصور وجود الشيء إما بحسب وجوده لنفسه أو بحسب وجوده لمدركه فإن ضعف الإدراك قد يكون منشأ الاشتراك كما يرى شخص من بعيد أو في هواء مغبرٍ يحتمل عند الرائي أن يكون زيداً أو عمراً أو بكرّاً، وكذا قد يحتمل في البعيد أن يكون واحداً أو متعدداً. وقد استوفينا البحث عن الإدراك ونقل الأقوال حوله في كتابنا «نثر الدراري على نظم اللاّلي».

دقيقة: لما كانت النفس مظهراً للطبائع الكلية العقلية، و مصدراً للحسية والخيالية، صحّ أن يقال إن المتخيل والمحسوس لما كانا على اصالة الوجود المشكك من شئون الطبائع الكلية العقلية فتلك الطبائع إذا كانت مقيدة بالكلية والمعقولة فالنفس مظهر لها؛ وإذا تعيّنت بالتعينات الخيالية والحسية فالنفس مصدر لها، فافهم.

ومنها أن مقسم التصور والتصديق هو العلم الارتسامي الحصولي فيقال العلم إمّا تصور أو تصديق، وأما العلم الحضورى كعلم المجرد بذاته وأفعاله فهو أرفع من أن يكون من أقسامه، وإن كان تعريف العلم ببعض الوجوه يعمّ الارتسامي الحصولي والحضورى الإشرافي.

ثم ان العلم الحصولي عبارة عن علمٍ ليست صورته عين الصورة العينية مثل علم النفس بأمور خارجة عن صقع ذاتها وقواها

كالأرض والسماء فإنّ علم النفس بكل واحدة منهما بواسطة صورة من كل واحدة منهما حاصلة في النفس، ثم إنّ هذه الصورة الحاصلة في النفس مطابقة لخارجها وإلاّ لم يكن علماً به .

وبعبارة أخرى العلم بالشيء قد يكون صورة ذهنية كما في علمنا بالأشياء الخارجة عنّا، وذلك العلم لا محالة أمر كلي وإنّ تخصّص بألف تخصّص، وقد يكون أمراً عينياً وصورة خارجية كما في علمنا بنفسنا وبصفاتنا اللازمة فإنّا ندرك ذاتنا بعين صورتنا التي نحن بها نحن، لا بصورة زائدة عليها فإنّ كل إنسان يدرك ذاته على الوجه الذي تمتنع فيه الشركة، ولو كان هذا الإدراك بصورة حاصلة في نفسنا لكان كلية وإن كانت مجموع كليات جملتها تختص بذات واحدة إذ مع ذلك لا يخرج نفس تصوّره عن احتمال الصدق على كثيرين؛ والأول علم حصولي ارتسامي، والثاني علم حضوري، وإن كان العلم مطلقاً من حيث اتحاده مع المدرك حضورياً فافهم .

تبصرة: ذهب المشاء إلى أن العلم الحصولي جار في الصور العلمية التي هي من تجريد النفس و تقشيرها الأشياء الخارجية، فعلومنا العقلية بالأشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لأن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادّها وهي صور جواهر وصور أعراض، وسيأتي التحقيق الحق في ذلك في الأصل الثاني عشر، وقد تقدم الكلام في الأصل الثامن في إنشاء النفس الصور العلمية. والمروي عن امامنا الباقر عليه السلام: «كل ما ميّزتموه بأوهامكم مصنوع مخلوق لكم ...» .

ومنها أن المعلوم إما ذاتي أو عرضي . أما الذاتي فهو مدرك للنفس أي الصورة المعلومه المدركة بالفعل للنفس ، وأما العرضي فهو محكي الصورة المعلومه بالذات ، وذلك المحكي خارج عن صقع النفس ، ولكن كل عين خارجية ليست معلومة للنفس بالعرض ، بل المعلومه بالعرض هي العين التي توجّهت اليها النفس ووافته وحصلت إضافة بينهما وصارت صورتها معلومة لها فحينئذ كانت العين الخارجية معلومة لها .

وبعبارة أخرى أن الذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان : أحدهما هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدرکه ، وصورته العينية هي بعينها صورته العلمية ويقال له المعلوم بالذات . وثانيهما هو الذي وجوده في نفسه غير وجوده لمدرکه ، وصورته العينية ليست هي بعينها صورته العلمية وهو المعلوم بالعرض .

فاذا قيل العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عن الشيء عند المدرك أريد بالمعلوم به الأمر الخارج من القوة المدركة كالسماء والأرض والبيت والحجر والشجر والفرس والإنسان وسائر الماديات وأحوالها .

واذا قيل العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك عني به العلم الذي هو نفس المعلوم لاشيء غيره .

تذنيب : الغرض الأهم من الحدود الإطلاع على الذاتيات لا الامتياز عن جميع ما عدا المحدود فقط وإلاّ لتمشى ذلك من الفصل

فقط ، أو الخاصة خاصة .

ى - أصل : إن المحاكاة معتبرة في الوجود الذهني ، كما ينطق بها التعبير بالظلي والمطابقة والحكاية والمحاكاة . وفي خاتمة المرحلة العاشرة من الأسفار في شرح طائفة من الألفاظ المستعملة فيها ما هذا لفظه : «ومنها الذهن ، وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة . والوجود الذهني غير وجود الذهن فإن الذهن في نفسه من الأمور الخارجية ، وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء ، وهو الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي» (ص ٣٢٥ و ٣٢٦ ج ١ ط ١) .

وبعبارة أخرى أن الوجود الذهني الذي هو موضوع البحث فهو بالحقيقة ماهية الشيء وصورته الحقيقية المقيسة إلى الخارج ، فلوجود الذهني شأنية الحكاية فقط و لذا ليس إلا معناه الخارجي الواقعي بالحمل الأولي الذاتي ؛ وأما إذا لوحظ الوجود الذهني من غير قياسه إلى الخارج بل إلى ثبوته في النفس فهو من هذه الجهة وجود خارجي لا ذهني ، أي فهو من هذه الجهة العلم الذي مرجعه إلى الوجود الخارج عن المقولات كلها .

ثم أنت بالتوغل في ما أهديناك من الأصول تعلم أن الوجود الذهني إنما يحصل ويتحقق في صور الأشياء التي كانت النفس مصدراً لها أي ما كان مبدعها ومظهرها - على هيئة اسم الفاعل - هو النفس في صقع ذاتها ، وأما في الموجودات التي كانت النفس

مظهراً لها - على هيئة اسم المكان - فلا .

ولما دريت في الأصل الثالث أن شيئاً من المعقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها ، ودريت في هذا الأصل أن المعتبر في الوجود الذهني المحاكاة ، فادر أن الوجود الذهني وجود ذهني بالحمل الأولي الذاتي ، لا بالحمل الشائع الصناعي ، أي المعلوم من هذه الحيشية - أعني المعلوم بالحمل الشائع الصناعي خارج عن موضوع النزاع .

توضيح ذلك : إجمالاً أنه قد علم أن الوجود الذهني مفهوم الشيء - أي ماهيته وحقيقته وصورته - مقيساً إلى خارجه ، فالوجود الذهني من مقولة المعلوم أولاً وبالذات أي بالحمل الأولي الذاتي ؛ ولما كان العلم مرجعه إلى نحو من الوجود - أي وجود آخر للماهية في ما وراء الطبيعة - فهو منظور إليه حينئذٍ بالحمل الشائع الصناعي .

ثم إن الصورة الذهنية كما أنها علم بالحمل الشائع الصناعي ، ووجود ذهني من مقولة المعلوم بالحمل الأولي الذاتي من غير أن تكون فرداً من تلك المقولة ، كذلك أنها كيف . وذلك كيف إن أسند إلى العلم فالعلم كيف نفساني بالذات ، وإن أسند إلى الوجود الذهني فالوجود الذهني كيف بالعرض . ولا يخفي عليك أن ما بالعرض يجب أن ينتهي إلى ما بالذات ، وها هنا كذلك لأن الوجود الذهني الذي كيف بالعرض ينتهي إلى كيف بالذات الذي هو الصورة العلمية والعلم كيف نفساني بالذات على التفصيل الذي قرر في محلّه ورسالتنا في العلم كافلة لاستيفاء شعب أبحاثه .

إرشاد: كثيراً ما يعبر عن صفاء النفس وقدها بالكيفية النفسانية العمليّة، فميز بين هذه الكيفية العمليّة وبين تلك الكيفية العلميّة.

فحصل ممّا تقدّم أنّ الطبائع الكلية العقلية أي الطبائع المرسلّة اللابشرية من حيث كليتها ومعقوليتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات، أي المأخوذ على وجه الكلية والإشتراك ليس تحقّقه إلّا في العقل لكن مع عدم اعتبار تحقّقه فيه لأنّ حقيقة الشئ المعقولة إذا اعتبرت من حيث تحقّقها في الذهن فهي من هذه الحيثية وجود خارجي لذهني لأن الوجود الذهني المبحوث عنه هو ما كان مقيساً إلى الوجود الخارجي، فالماهية المعقولة وإن كان ظرف تحقّقها الذهن لكن على سبيل الحينية لا الشرطية. وإنّ تلك الطبائع المرسلّة من حيث وجودها الذهني كيف بالعرض، ومن حيث وجودها العلمي في النفس تحت مقولة كيف بالذات سواء كانت النفس مصدراً لها أو مظهرًا لها.

ومن تلك الطبائع المرسلّة المقولات الذهنية فإنّ شيئاً منها ليس مندرجاً تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها بل المقولات إماعينها إن كانت أجناساً، أو مأخوذاً فيها إن كانت أنواعاً؛ وأما من حيث كونها أوصافاً موجودة للذهن ناعته فممن مقولة كيف بالعرض لأنّ كيف ذاتي لها؛ فتلك المقولات الذهنية بالحمل الأوّلّي الذاتي عين الحقائق الخارجية صورة وماهية وليس شئ منها من هذه الحيثية فرداً للمقولات، وهي - أي تلك المقولات - بالحمل الشائع الصناعي

صفات موجودة للذهن ناعته له من مقولة كيف بالعرض ، وكل ما بالعرض يجب أن ينتهي إلى ما بالذات ، فما بالذات هو نحو وجود حاصل للنفس يعبر عنه بالعلم وهو كيف بالذات للنفس لا بالعرض والتشبيه والمسامحة كما ذهب إليه الدواني .

فتلك المقولات الذهنية مفاهيم جوهر وكم وكيف وغيرها من المقولات ، ووجود ذهني بالحمل الأولي الذاتي أولاً ؛ وليست تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها ثانياً ؛ وهي من حيث كونها ناعته للذهن من مقولة كيف بالعرض بالحمل الشائع الصناعي ثالثاً ؛ وصورها العلمية الملحوظة في نفسها كيف بالذات بالحمل الشائع الصناعي أيضاً رابعاً ، فافهم .

وان شئت قلت : إن إطلاق كيف بالذات على الصور العلمية النفسانية إنما هو من حيث إنها مما ينظر فيها وملحوظة في نفسها ، لا من حيث إنها مما ينظر بها أعني مقيسة إلى الخارج عنها ؛ وأما من هذه الحيثية أعني من حيث إنها مما ينظر بها فكيف بالعرض ينتهي إلى ما بالذات ، فإطلاق كيف على تلك الصور من الحيثية الأولى فأنما هو بالحقيقة لا بالتشبيه والمجاز والمسامحة كما ذهب إليه الدواني ، ومراده من التشبيه تشبيه حال الصورة النفسانية بالكيف الخارجي . وحيث إن الصور الحاصلة للنفس مطلقاً من الطبائع المرسلات والمقولات من حيث إنها مقيسة إلى الخارج وجود ذهني لا من حيث إنها ملحوظة في نفسها فالمقولات في العقل مفاهيم جوهر وكم وكيف - إلى آخرها - بالحمل الأولي الذاتي ، وظهورها

وانكشافها لدى النفس وجود خاص له ماهية هي مفهوم العلم و هي كيف بالذات، والمقولات كيف بالعرض . وما بالعرض يجب أن ينتهى إلى ما بالذات - مثلاً إنك تقول : تحقق الماهية في الخارج بالعرض ، فلا بد أن يكون في الخارج ماهو متحقق بالذات حتى ينتهى هذا المتحقق بالعرض أي الماهية إليه ، وذلك المتحقق بالذات هو الوجود - وكذلك في المقام ينتهي كيف بالعرض أي الوجود الذهني إلى كيف بالذات أي الصورة العلمية الملحوظة في نفسها . ثم لما كان العلم على التحقيق من سنخ الوجود فلا يندرج تحت المقولات ، وبهذا اندفع جميع الإشكالات الواردة على الوجود الذهني .

فالوجود الذهني بالحمل الشائع الصناعي خارج عن المقولات كلها لأنه وجود خاص كيف بالذات من الكيفيات النفسانية ، وبالحمل الأولي الذاتي مفهوم مقولته وليس فرداً منها ، فهو بالحمل الأولي الذاتي ليس كيفاً بالذات بل كيف بالعرض .

فالعلم غير الوجود الذهني لأن العلم كيف بالذات للنفس و وجود خاص ، والوجود الذهني مفاهيم المقولات وهي كيف بالعرض تنتهى إلى وجودها العلمي عند النفس . فإن قلت إنهما واحد فالتغاير بنحوي الاعتبار أي اعتبار الحمل الأولي الذاتي واعتبار الحمل الشائع الصناعي كي تكون بالأول منهما مفاهيم مقولاتها ، وبالثاني منهما خارجة عن المقولات رأساً ، أصبت .

فمدار البحث عن الوجود الذهني على أسس ثلاثة :

الأول أن تلك المقولات وسائر الطبائع المرسلة والصور العلمية مطلقاً من حيث إنَّها نحو وجود حاصل للنفس كيف نفساني بالذات أي إنَّها صور علمية، وليس هذا هو الوجود الذهني بالمعنى الذي كنَّا في صدد اثباته.

والثاني أنها من حيث كونها حاكية عن الخارجية وجود ذهني ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها.

والثالث أن كل واحدة منها بالحمل الأولي الذاتي كانت من مقولتها، وبالحمل الشائع كيف بالعرض، فلا يرد الإشكالات حول الوجود الذهني عليه أصلاً كما سيتضح من ذي قبل أيضاً.

فعلى ما أهديناها اليك تدري أن مفهوم الإنسانية وغيرها من صور الأنواع الجوهرية كصفات ذهنية بالعرض، لا أنها كصفات على الحقيقة لأن مرجع الكصفات الحقيقية إلى نحو من الوجود للماهية، والوجود الذهني أعنى تلك المفاهيم الذهنية ليست كذلك؛ ثم يصدق عليها - وهي كصفات بالعرض - معانيها بالحمل الأولي الذاتي، ويكذب عنها بالحمل المتعارف أي الشائع الصناعي. وإنما يكذب لأن مرجع الحمل المتعارف إلى نحو من الوجود للماهية وتصير تلك المفاهيم حينئذ بهذا الاعتبار موجودات خارجية لأنَّ النفس خارجية؛ وإنما كانت كصفات بالعرض إذا أخذت من حيث إنها ناعته للنفس و صورة علمية لها ولا تقاس حينئذ إلى الخارج، وإذا قيس إلى الخارج فانما هي مفاهيم فقط لا جوهر ولا عرض.

وأن العلم مرجعه إلى نحو من الوجود إما على اتحاد المعقول

بوجود عاقله أي النفس التي لا ماهية لها بل انية صرفة ، وإما على أن المعقول الذي لا ماهية له مشاهدٌ إما عن بُعد ، أو في موطن ذاته بحسب أطوار النفس . فنقول : كما أن الوجود في نفسه من المحسوسات والمعقولات إنما هي وجودات مادية أو مجردة ولها ماهيات متحدة معها موجودة بوجودها بالعرض فكذا الوجود الرابطي أي المعلوم للقوى الإدراكية والمشهود لها والحاضر لديها إنما هي الوجودات الحسية أو العقلية ؛ أما الحسية فباستيناف وجودها عن النفس الإنسانية ومثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة مظهر لها كالجليدية والمرآة والخيال و غيرها من غير حلولها فيه . وأما العقليات فبارتقاء النفس إليها واتصالها بها من غير حلولها في النفس . فالمعلوم للقوى الإدراكية نحو وجود حاصل للنفس كسائر الوجودات المحسوسة والمعقولة . والمعلوم من هذه الحثية ليس الوجود الذهني بالمعنى الذي نحن في صدد إثباته ، بل هو علم ونحو ظهور للنفس و من هذه الحثية بالحمل الشائع الصناعي وجود علمي خارج عن موضوع النزاع .

تمثيل : حصول الماهيات والمفاهيم العقلية و وقوعها مع أنحاء الوجودات حصول تبعي و وقوع عكسي و وقوع ما يترأى من الأمثلة في الأشياء الصيقلية الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف من غير أن يحكم على تلك الأشباح بأنها في ذاتها جواهر أو أعراض ؛ فكما أن ما يتخيل من صورة الإنسان في المرآة ليس انساناً موجوداً بالحقيقة بل وجوده شبح لوجود الإنسان متحقق

بتحقيقه بالعرض ، فكذلك مايقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات والحركة والحرارة وغيرها هي مفهومات تلك الأشياء و معانيها لاذواتها وحقائقها ، و مفهوم كل شيء لايلزم أن يكون فرداً له ؛ وبالجملـة يحصل للنفس الإنسانية حين موافاتها للوجودات الخارجية لأجل صقالتها وتجردها عن المواد صور عقلية و خيالية وحسية كما يحصل في المرأة أشباح تلك الأشياء و خيالاتها . والفرق بين الحصولين أن الحصول في المرأة بضرب شبيه بالقبول ، و في النفس بضرب من الفعل .

تنبيه : ولا تظننّ مما ذكر من التمثيل أن الوجود من الإنسان مثلاً في الخارج ماهيته و ذاته ، وفي الذهن شبهه و مثاله دون ماهيته كما أسندوه إلى القائلين بالشبح و المثل ، بل الماهية الإنسانية و عينه الثابتة محفوظة في كلا الوطنين لا حظّ لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين إلا أن لها نحواً من الاتحاد مع نحو من الوجود أو أنحاء كالإنسان مثلاً فإنّ مفهومه يتحدّ أمّا في الخارج فبنحو من الوجود يصدق عليه أنه جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك للمعقولات ، وبنحو آخر يصدق عليه أنه جوهر مفارق عقلي مسمّى بروح القدس على رأي افلاطن و من سبقه ، وأمّا في الذهن فبنحو آخر يصدق عليه أنه عرض نفساني غير قابل للقسمة والنسبة حال أو ملكة .

تبصرة : قد علمت أن النفس ليست محلّاً لما عندها أما بالنسبة إلى المحسوسات و المتخيّلات فلأنها مصدر لهما ، والكل قائم بها قيام

الفعل بفاعله المبدع ، وأما بالنسبة إلى المعقولات الكلية فلأنها مظهر لها ؛ فحيث إن ارتباط المعلومات بالنفس ليس بنحو الحلول أعني أن المعلومات ليست بحالة في النفس فلم يلزم إشكال كون شيء واحد جوهرأ و عرضاً ، وإشكال وقوع كل المقولات تحت مقولة الكيف . وذلك لأن الصورة الذهنية من حيث هي حاكية عن الخارج فهو وجود ذهني من مقولة الخارج وكيف بالعرض ينتهي إلى الكيف بالذات الذي هو كيف نفساني - أي إلى الصورة العلمية الحاصلة للنفس - ؛ ومن حيث هي كيف بالذات فهي صورة علمية خارجية لكون النفس خارجية ، فاندفع الإشكالان . وقد اشار إليهما في نظم الغرر بقوله :

فجوهر و عرض كيف اجتمع أم كيف تحت الكيف كل قد وقع
بل يندفع به القول بالأشباح وكذا سائر الإشكالات التي
أوردت على الوجود الذهني فتدبر .

إن قلت : إذا كانت حقائق الأشياء وماهياتها حاصلة في الذهن فحقيقة الجوهر مثلاً يجب أن لا تتغير بتغيرات معروضاتها لما تقدم في الأصل الثالث من أن الماهيات محفوظة في أنحاء الوجودات ، فاذا وجدت ماهية الجوهر في أي موطن كان من الذهن والخارج كانت لا في موضوع . وكما أن أنحاء الوجودات العينية لا تبدل اقتضاء حقيقة الجوهر وماهيته فليكن الوجود في الذهن أيضاً كذلك لأن الذهن من أحد الوجودات العينية . فإذا كان حكم الجوهر مثلاً مع موضوعاته الذهنية والخارجية كذلك فأي فائدة في

تعريفهم الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، وفي سائر المقولات بكونها إذا وجدت كانت في موضوع، وإلا كان نقش الفرس على الجدار أيضاً كذلك مع أنه ليس حقيقة الفرس ماهيةً ومفهوماً؟.

قلت: إن النفس تدرك الماهية عاريةً عن أنحاء وجوداتها مطلقاً، ثم تحكم عليها بما هي قمينة به، وهاهنا حكمها في الجوهر مثلاً كذلك فتحكم على ماهيته من حيث هي بأنها إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع سواء كان خارجها - أي وعاء تحققها - هو الذهن أو خارج الذهن فتدبر. وكأن قول المولى الصدر في تعليقاته على الشفاء في بيان قول الشيخ وغيره من الحكماء إن كليات الجواهر جواهر، يرجع إليه حيث قال: ليس معناه أن المعقول من الجوهر الذي يوصف بأنه في الذهن وله محل مستغنى عنه قد يزول عنه ويصير في الخارج لا في موضوع يكون صورة واحدة تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في موضوع؛ بل المراد أن الكلي الذي في الذهن له ماهية لها نحو آخر من الوجود يكون فيه لا في موضوع فإن الماهية الواحدة بحسب الحد لفرط إبهامها يصلح وحدتها المبهمة أن تكون لها تحصيلات مختلفة من الحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية والافتقار إلى الموضوع والاستغناء عنه، فالمعقول من الجوهر وإن كان من حيث معقوليته وكليته عرضاً لكن بحسب ماهيته جوهر. فصور الجواهر جواهر، والذاتيات في أنحاء الوجودات محفوظة، والتصور

الحقيقي لا المصدري هو المتصور بالذات لا المتصور بالعرض ولهذا قالوا: «العلم هو الصورة الحاصلة. فتصورك للشمس شمس أخرى، وللقمر قمر آخر، وللحجر حجر آخر، وهكذا. فقولهم: «ان العلم والتصور عرض و كيف» ليس معناه أن الشيء إذا تصور انقلب وصار عرضاً وكيفاً، بل معناه الجمع بين الأمرين من جهتين: العرضية والكيفية من جهة الوجود الناعتي للأشياء في الذهن فيتزعم العقل من هذا الوجود كيف والعلم الذي هو نوع من كيف، والجوهرية مثلاً الجنسية والنوعية من جهة أن ماهيتها ماهية شأن وجودها في الخارج أن لا تكون في الموضوع.

فبما أهديناه إليك في هذا الأصل علمت أن الصورة الحاصلة من الشيء علم، ووجود ذهني، وكيف بالعرض، وكيف بالذات، وخارج عن المقولات، كل واحد منها باعتبار؛ وأن العلم يتعلّق بالمجرد لا بالمادي المحفوف بالقوة والاستعداد.

يا - أصل: وجود عالم المثال المنفصل حقّ لا ريب فيه.. وهو البرزخ بين المفارقات المحضة وبين الشهادة المطلقة، أي إنه واسطة بين عالم العقل وعالم الحسّ، ويعبر عنه بعالم المثال الأعظم، وبالعالم الخيالي، وهو رقلياً على اصطلاح طائفة من الحكماء، والخيال المنفصل أيضاً في قبال الخيال المتصل والمقيد الذي لآدم كما نطق به السنة تطابق الكونين، والكونان على التثليث، والمأثور عن إمام الملك والملكوت جعفر بن محمد الصادق - عليهما السلام -: «إنّ الله تعالى خلق الملك على مثال ملكوته، وأسّس ملكوته على

مثال جبروته ، ليستدلّ بملكه على ملكوته و بملكوته على جبروته ؛ كما أن العلم والعين على التثليث . وقد استوفينا البحث عن عالم المثال في رسالتنا المعمولة في ذلك بالفارسية ؛ وعن تثليث العلم والعين في رسالتنا الأخرى بالفارسية أيضاً من أن القرآن والعرفان والبرهان لن يفترق أحدها عن الآخرين . فاعلم أن نسبة خيال الإنسان أي الخيال المقيد إلى عالم المثال نسبة الجداول إلى النهر العظيم الذي منه تفرّعت .

ثم إنّ البرهان قائم على أن وجودات عالم المثال قائمة لا في مكان ولا في جهة . وإنّما كان ذلك العالم برزخ و واسطة بين العالمين لأنّ الموجودات العقلية مجردة عن المادة و توابعها من الأين والشكل والكم واللون والضوء وأمثالها بالكلية ، والموجودات الحسية مغمورة في تلك الأعراض ، وأما الأشباح المثالية الثابتة في ذلك العالم فلها نحو تجرّد حيث لا تدخل في جهة ولا يحويها مكان ، ولها نحو تجسّم حيث لها مقادير وأشكال .

تنبيه : تستدل النفس الناطقة الإنسانية بإدراك قواها الظاهرة ومحالّها على وجود هذا العالم المشاهد المحسوس ، وبإدراك قواها الباطنة على وجود ذلك العالم المثالي ، و بإدراك ذاتها والحقائق العقلية على وجود عالم عقلي فوق العالمين . وفي غرر الحكم و درر الكلم من كلمات الوصي الإمام امير المؤمنين علي عليه السلام - لجامعها العالم الأوحدي عبدالواحد بن محمد التيمي الأمدي (المتوفى ٥١٠هـ) : « لا تجهل نفسك فإنّ الجاهل

معرفة نفسه جاهل بكل شيء» .

وغرضنا من الإتيان بهذا الأصل هو دفع ما يتوهم من أن الصور الخيالية ليست متحققة في صقع من النفس المجردة الإنسانية ، بل متحققة في عالم المثال المنفصل ، والنفس بإعداد قواها ترتبط بذلك العالم وترى تلك الصور فيه ، كما ذهب إليه الشيخ الإشراقي حيث قال في آخر المقالة الرابعة من حكمة الإشراق :

إن الإبصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ماهورأي المعلم الأول ؛ ولا بخروج الشعاع من العين إلى المرئي كما هو مذهب الرياضيين فليس الإبصار إلا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير ، إذ بها يحصل للنفس علم إشراقي حضوري على المرئي فيراه ؛ وكذلك صورة المرأة ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير ؛ وليست هي صورتك أو صورة ما رأيته بعينها كما ظن لأنه بطل كون الإبصار بالشعاع فضلاً عن كونه بانعكاسه . وإذ تبين أن الصورة ليست في المرأة ولا في جسم من الأجسام ، ونسبة الجليدية إلى المبصرات كنسبة المرأة إلى الصور الظاهرة منها ، فكما أن صورة المرأة ليست فيها كذلك الصورة التي تدركها النفس بواسطتها ليست في الجليدية بل يحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس إشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير فإن كان له هوية في الخارج فيراه ، وإن كان شبحاً محضاً فيحتاج إلى مظهر آخر كالمرأة فإذا وقعت الجليدية في مقابلة المرأة التي ظهر فيها صور الأشياء المقابلة وقع من النفس أيضاً إشراق حضوري فرأت تلك الأشياء بواسطة

مرآة الجليدية والمرآة الخارجية لكن عند الشرائط وارتفاع الموانع ؛ وبمثل ما امتنع به انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ ؛ فإذا صور الخيالية لا تكون موجودة في الأذهان لا متناع انطباع الكبير في الصغير ، ولا في الأعيان وإلا ليراها كل سليم الحس ، وليست عدماً وإلا لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوماً عليها بالأحكام المختلفة الثبوتية ، وإذ هي موجودة وليست موجودة وليست في الأذهان ولا في الأعيان ولا في عالم العقول لكونها صوراً جسمانية لا عقلية فبالضرورة تكون في صقع آخر و هو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيهاً بالخيال المتصل . انتهى ملخصاً .

أقول : وجود عالم المثال محقق مبرهن لا ريب فيه ، كما آمن بوجوده أساطين الحكماء والعارفين وأئمة الكشف واليقين قديماً وحديثاً . وكانوا يسمون الصور الشبحية المثالية مثلاً معلقة قبال المثل الكلية التي هي أرباب الأنواع المشتهرة بالمثل الأفلاطونية على التفصيل المحرر في الأصل الثاني عشر من الفصل الأول من باب كشف السر الكلي من مصباح الأنس للعلامة ابن الفناري (ص ١٧٨ - ١٩٣ ط ١) . وانما نسبت المثل الكلية إلى أفلاطون الإلهي لإبرامه على اثباتها وشدة اهتمامه بها .

والمثل المعلقة أظلل المثل الكلية الآلهية ، كما أن ما في عالم الشهادة أصنام لها

ماتراه بهذه النشأة فهو ظل داره الأخرى

فالصور الشبحيّة - أي المثل المعلّقة - فوق الصور الطبيعيّة و دون الصور العقليّة الإلهيّة أي الموجودات المثاليّة هي العالم بين العالمين أعني بهما المفارقات النورية والمقارنات المظلمة . وقد استوفينا البحث عن المثل في رسالة حاوية جميع شعب مباحثها بحذا فيرها . وأما دليل السهروردي في اثباته فعليل بلا كلام ، وإلا لزم أن يكون تصرفات المتخيلة و دعاياتها الجزافية وما تعبت به من الصور والأشكال القبيحة وأضغاث الأحلام ونحوها متحققة دائمة في ذلك العالم مع أنها مخالفة لفعل الحكيم سبحانه . والحق أنها ليست موجودة إلّا في العالم الصغير الإنساني النفساني لأجل شيطنة القوة المتخيلة ، وأنها باقية بقاء توجه النفس والتفاتها إليها واستخدامها المتخيلة في تصويرها وتثبيتها ، فإذا أعرض عنها النفس انعدمت وزالت ، لا أنها مستمرة الوجود باقية لا بإنشاء النفس و حفظها إيّاها على الوجه الذي زعمه السهروردي .

فإن قلت : إذا كانت تلك الصور والأشكال من منشآت النفس بتصرفها المتخيّلة في إنشائها لم يبق فرق بين الذهول والنسيان لتساويهما في كونهما من منشآت النفس .

قلت : جوابه التفصيلي مبني على التحقيق في معرفة نفس الأمر ، ولنا - من فضل الله سبحانه - رسالة بالعربية في نفس الأمر قد طبعت غير مرّة ، وهاهنا نكتفي بجوابه الإجمالي فنقول : الفرق بين الذهول والنسيان أن للنفس في الأول ملكة الإقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار إلى إحساس جديد أو غيره بخلاف

الثاني فإنّ النفس مفتقرة فيه إلى ذلك أو ما هو بمنزلة كالعلامات الدالة . وهذا الفرق كلام كامل حريّ للإهتمام به .

وقد اعترض العلامة القيصري على الشيخ الإشراقي في نظره هذا حيث قال في شرحه على الفصل الشيثي من فصوص الحكم للشيخ الأكبر محيي الدين الطائي ما هذا لفظه : « وذهب بعضهم - يعني به السهروردي - إلى أن الصورة المرئية أنما هي في العالم الخيالي - يعني به عالم المثال المنفصل - و مقابلة الجرم الصيقل شرط لظهورها فيه ؛ ولو كان كذلك لكان يظهر للناظر في المرآة صورة أخرى غير صورة مقابلها كما يظهر في ما يستعمله المعزّمون من صورة الجن وغيرها .

أقول : ما اختاره السهروردي من الدليل على اثبات عالم المثال المنفصل وإن كان مردوداً بلادغدغة ، ولكن يمكن أن يجاب من قبله عن نقد القيصري دليله ، بأن النفس كما ترتبط من كلّ مقدمة علمية بعالم العقول على وجه خاصّ ومناسبة خاصّة بينها وبين ما ترتب عليها ، فليكن ها هنا أيضاً كذلك ، وذلك لأنّ المقدّمات الفقهية لا تنتج الأحكام الرياضية مثلاً ، وكذلك مقدمة كلّ علم وفن يستفاد منها ما هو يناسبها ، والعارف السالك إلى الله - سبحانه وتعالى شأنه - يقتبس في سيره ما يناسبه من الحال والطلب و حصته الوجوديّة وأطواره الشهودية وأذواقه السلوكية ، فلتكن مقابلة الجرم الصيقل شرطاً لظهور الصورة المرئية للنفس في العالم الخيالي .

والحق أن القوة الخيالية جوهر مجرد عن البدن وقواها ، وأن لها

تجرداً برزخياً مثالياً، لما برهنّا في كتابنا «الحجج البالغة على تجرّد النفس الناطقة» من الأدلّة على تجرّد النفس الناطقة تجرداً غير تام - أي تجرداً برزخياً مثالياً -، وتجرّداً تامّاً عقلياً، وتجرّداً أتمّ - أي فوق تجرّدها العقلي - ويعبرّ عن هذا - أعنى عن التجرد الأتم - بأن النفس ليس لها حدّ تقف عنده .

والقوة الخيالية شأن من شئون النفس الناطقة ، والصور الخيالية موجودة بتوجه النفس إليها وإنشائها لها ، باقية ببقاء توجّهها والتفاتها إليها عند استخدامها المتخيّلة ، لما تقدّم من ارتباط النفس بالخارج بإعداد قواها ، وإنشائها صور الموجودات في الأصلين الثامن والتاسع .

والنفس وقواها الإدراكية وصورها الخيالية والحسية كلها خارجة عن هذا العالم عالم الماديات والأموات في صقع إدراكيّ ، وليس لهذه الماديات وجود علميٍّ إذ كل جزء من أجزائها المقدارية الوضعية غائبٌ عن سائر الأجزاء وعن الكل وبالعكس ، فالكل غائب عن الكل وعن كل ماله نسبة مكانية إليها ، ولهذا لا بدّ في إدراكها من أخذ صورة أخرى مجرّدة ضرباً من التجريد حتى يكون وسيلة إلى الشعور بما في الخارج وتلك الصورة هي الشعور بها بالذات دون ما في الخارج إلّا بالعرض .

وكذلك الحق في الإبصار هو بتصوير النفس عند تحقّق الشرائط صورة مطابقة لما في الخارج موجودة في عالم النفس أيضاً - أي الإبصار هو بجعل النفس وإنشائها بحول الله تعالى وقوّته ، صورة

مماثلةً للمبصر بالعرض مجردةً نوعاً تجرد عن المادة الخارجية حاضرةً في صقع النفس وعالمها إذ المدرك بالذات وجوده للمدرك لا بنحو الحلول، بل وجود المبصر بالذات للنفس بنحو القيام الصدوري، وللعصر الشفاف الباصر بنحو الظهور للمظهر - لا كما ذهب إليه الشيخ الإشراقي من أن الإبصار بإضافة النفس إلى ما في الخارج عند المقابلة وتحقيق الشرائط، لما قد علمت بطلانه بأن ما في الخارج لا حضور له عند المدرك؛ إلا أن يوجه مذهب في الإبصار بما يوافق المذهب الحق كما فعله المتأله السبزواري في تعاليقه على سفر النفس من الأسفار.

والفرق بين الإحساس والتخيل بزيادة الشرائط في الإحساس من وجود المادة ومقابلتها وارتفاع الحجاب وسلامة الحاسة واستعمال النفس إياها كفتح العين، وكذا في رؤية الأشياء بتوسط المرأة، والتي يراها الأحول من الصورة الثانية.

وإذا اشتدت عين التخيل كما في الآخرة صارت عين التخيل متحدةً مع عين الحس كما يتني عليه أحوال المعاد الجسماني، وقد استوفينا البحث عنه في «عيون مسائل النفس» وشرحها «شرح العيون في شرح اليعون».

وبالجملة أن القوة الخيالية مجردة جبلت للمحاكاة لأنها من مظاهر الاسم «المصور»، وهي من شئون النفس ومثال عالم المثال، والنفس تنشئ الصور الحسية والخيالية باستخدام قواها. وتلك الصور متقررة في صقع ذات النفس تتسع بها وجوداً ولا يؤودها

حفظها ولا تزاحم فيها لأنها فعلها، كما تراها في مناماتها وليست إلا منشئاتها بلا تزاحم فيها لتجرد النفس وقيامها بها قيام الفعل بفاعله المبدع إياه.

تذكرة - قد تقدم في الفاتحة الإشارة إلى أن لمسئلة الوجود الذهني مدخلاً عظيماً في تحقيق المعادين الجسماني والروحاني، و وعدنا بيان سر ذلك فنقول: إن تجرد الخيال نافع في مسألة المعاد الجسماني جداً. ونحن قد استوفينا البحث عن ذلك في عيون مسائل النفس وشرحها سرح العيون، وها هنا نكتفي بنقل ما أفاده المتأله السبزواري في ذلك حيث قال في غرر الفرائد ما هذا لفظه: «تجرد الخيال نافع في مسألة المعاد الجسماني بوجهين:

أولهما ما ذكره الشيخ في المباحثات على طريق التشكيك لمنافاته مع كثير من اصوله من أن الصور والمتخيلات لو كان المدرك لها جسماً أو جسمانياً فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرق بدخول الغذاء عليه، أولاً؛ والثاني باطل لأن أجسامنا في معرض الانحلال والتزايد بالغذاء.

فإن قيل: الطبيعة تستحفظ وضع أجسام ماهي الأصول، ويكون ما ينضم إليها كالذواخل عليها المتصلة بها اتصالاً مستمراً، ويكون فائدتها كالمعدة للتحلل إذا هجمت التحللات فيبقى الأصول، ويكون للأصل بها تزايد غير جوهري.

فنقول: هذا باطل لأنه إما أن يتحد الزائد بالأصل المحفوظ، أولاً يتحد فإن لم يتحد فلا يخلو إما أن يحصل في كل واحدة من

القطعتين صورة خيالية على حدة، أو ينسبط عليهما صورة واحدة، والأول يوجب أن يكون المتخيل من كل شيء واحد اثنين. وأما الثاني فإذا غاب الزائد بقى الباقي ناقصاً فيجب عند التحلل أن لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة؛ على أن ذلك من الممتنع، فيكون حكم جميع الأجزاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل والتبدل واحداً، فحينئذ يكون الأصل في معرض التحلل كما أن الزائد في معرض التحلل، فمن الممتنع أن تبقى صورة خيالية بعينها لأن الموضوع إذا تبدل فلا بدو أن يتغير كل مافيه من الصور. انتهى.

ثم قال بعد كلام: فإذا ن الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل إنما يوجدان في النفس إلا أن المشكل أنه كيف ترسم الأشباح الخيالية في النفس. ثم قال في آخر هذا الفصل: وبهذا وأمثاله يقع في النفس أن نفوس الحيوان غير الناطق أيضاً جوهر غير مادي، وأنه هو الواحد بعينه.

أقول: المشكل ارتسام الأشباح الخيالية في النفس و حلولها فيها لقيامها بها قياماً صدورياً.

وأيضاً مناط الإشكال على امتناع كون جوهر واحد مادياً و مجرداً و عاقلاً و حساساً، وأما على جواز الحركة الجوهرية، وكون النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء فلا إشكال لأن للنفس في مقام الخيال أول للخيال تجرداً برزخياً فلا مانع من أن يتشبح بالأشباح المثالية إذا المدرك والمدرك من سنخ واحد.

وثانيهما أنه لو كان الخيال جسمانياً لزم انطباع العظيم في

الصغير و هو ممتنع . بيان الملازمة أنا نتخيل السموات بعظمتها ،
والمفروض أن صورتها ومقدارها تحلّ في الخيال الذي هو قوة سارية
في الروح الدماغية الذي له مقدار صغير جداً . وأما امتناع اللازم
فلأن كل مقدارين إما أن يتساويا أو يتفاضلا ، وإذا تفاضلا كان
الفضل خارجا لا محالة . انتهى .

أقول : هذا تمام ما أفاده صاحب الغرر في ابتناء المعادين على
تجرد الخيال . ولا بدّ لك في الإعتلاء إلى هذا الخطاب الفصل من
كامل في العلوم الآلهية يلقّنك لباب الأمر في ذلك المطلب الأسمى
والمبحث الأسنى تلقين تفهيم وتفكير ، ولعل الرجوع الى
شرح العيون في شرح العيون سيما شرح العيون ٢١ و ٢٢ و ٥٩
يسهّل الخطب . ونشير الى بعض البيانات حول ما نقلناه :

قوله : «لنفاته مع كثير من اصوله» مثل أن الإدراك المغاير
للشيء لا بد فيه من انطباع صورته في المدرك ، فلو كانت النفس
مدركة للصور المقدارية فيلزم كونها محلاً للمقدار . ومثل أن الجوهر
الواحد لا يمكن أن يكون مجرداً ومادياً ، عاقلاً وحساساً ، وغيرهما
من القواعد .

قوله : «من أن الصور والمتخيلات ...» يعنى الصور المدركات .
قوله : «من كل شيء واحد اثنين ...» أي واحد يستند به
الأصل ، و واحد يستند به المضاف إلى الأصل .

قوله : «على أن ذلك من الممتنع» وأما إن اتحد الزائد بالأصل
فيكون حكم جميع الأجزاء المنفردة فيه بعد ذلك الاتحاد في

التحلل والتبدل واحداً.

قوله: «لأن الموضوع إذا تبدل ...» أي إذا تبدل وتفرق بعد أن كان متحداً

قوله: «بل انما يوجدان في النفس ...» والنفس أنما تكون لها ملكة الاسترجاع للصور المنمحية عنها بأن يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس لقبولها لتلك الصور راجحاً، وتكون للنفس هيئة بها أمكنها أن تسترجع تلك الصور متى شاءت من المبادي المفارقة، وهي النفس المنطبعة الفلكية لأن المفارقات لا يمكن أن يرسم فيها الأشباح الجزئية. هذا على مذهب القوم، والحق ما تقدم الإشارة اليه في هذا الأصل من الفرق بين الذهول والنسيان.

قوله: «إلا أن المشكل أنه كيف يرسم ...» يعني كيف ترسم الأشباح الخيالية أي الصور الجزئية المادية في النفس والحال أن ارتسامها فيها يستلزم الوضع والمحاذاة ولا محاذاة للمجرد معها؟

قوله: «وثانيهما انه لو كان الخيال جسمانياً ...» واعلم أن من جملة البراهين التي دلت على تجرد الخيال أيضاً أن الصور التي يشاهدها النائمون والمرورون، أو يتخيلها المتخيلون أمور وجودية يمتنع أن يكون محلها جزء البدن لكون البدن ذا وضع وتلك الصور ليست من ذوات الأوضاع، ولما ثبت ايضاً في بداية العقول من امتناع انطباع العظيم في الصغير فإذا هي موجودة للنفس قائمة بها ضرباً آخر من القيام.

لطيفة حكمية - الفصل الثاني من الباب الثالث من منتخب

جواهر الأسرار حاوٍ على أسرار منظومة وبيانها، والسر الرابع عشر منه هذا البيت :

كوهی اندر پنبه دانی یافتم دانی که چیست

بحری اندر سرمه دانی یافتم دانی که چیست

ثم شرحه بالفارسية على التفصيل شرحاً جيداً مشتملاً على مطالب طريفة . ومن كلماته : بصر آئینه دراکه عالم محسوس است . از پنبه دانه صورت جرم با صره خواسته است که بدان خردی صورت کوه بلکه بزرگتر از کوه در او متمثل می شود . از سرمه دان صورت دماغ اراده کرده چه دماغ آدمی بحرست بی پایان ، چه بحر که صد هزار بحر در او در آید که یکی به دیگری نه پیوندد . (ص ۳۴۲ چاپ اول سنگی) . یعنی أن الشاعر أراد بالبيت مظهرية العين والدماغ . والجليدية بقدر حب القطن ، والدماغ بقدر المكحلة سيما الدودة منه بشكلها .

ثم جاء صنفان من الرواية من أهل العصمة - عليهم السلام - في انطباع الكبير في الصغير : أحدهما في امتناعه ، والثاني في جوازه . والإمتناع ناظر إلى الوجود العيني ، والجواز إلى الوجود الظلي . فما روي عن عمر بن أذينة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قيل لأمر المؤمنين صلوات الله عليه : هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن تصغر الدنيا وتكبر البيضة ؟ قال عليه السلام : إن الله لا ينسب إلى العجز ، والذي سألتني لا يكون ؛ فهو ناظر إلى الوجود العيني وامتناع إدخال الكبير العيني في الصغير العيني .

ومثل رواية عمر بن أذينة مارواه أبان بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام قال: أيقدر الله أن يدخل الأرض في بيضة، ولا تصغر الأرض ولا تكبر البيضة؟ فقال له: ويلك إن الله لا يوصف بعجز ومن أقدر ممن يلطف الأرض ويعظم البيضة؟

و ماروي عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال جاء رجل إلى الرضا - عليه السلام - فقال: هل يقدر ربك على أن يجعل السماوات والأرض وما بينهما في بيضة؟ قال: نعم، وفي أصغر من البيضة، قد جعلها في عينك وهي أقل البيضة لأنك إذا فتحتها عاينت السماء والأرض وما بينهما، ولو شاء أعماك عنها؛ فهو ناظر إلى الوجود الظلي أي دخول الصورة المحسوسة بالذات المتقدرة بالمقدار الكبير بنحو الوجود الظلي في الحاسة التي هي شأن من شئون النفس فتلك الصورة مدركة للنفس قائمة بها قيام الفعل بفاعله، ومتحدة بها وجوداً، على نحو ما تقدم في الأصل التاسع.

ومثل رواية أحمد بن محمد مارواه محمد بن إسحاق قال إن عبد الله الديصاني سأل هشام بن الحكم فقال له: ألك رب؟ فقال: بلى. قال: أقادر هو؟ قال: نعم قادر قاهر. قال: يقدر أن يدخل الدنيا كلها البيضة، لا تكبر البيضة ولا تصغر الدنيا؟ قال هشام: النظر. فقال له: قد أنظرتك حولاً. ثم خرج عنه فركب هشام إلى أبي عبد الله عليه السلام فاستأذن عليه فيأذن له فقال له: يا بن رسول الله أتاني عبد الله الديصاني بمسألة ليس المعول فيها إلا

على الله و عليك . فقال له أبو عبدالله عليه السلام : عماذا سألك؟ فقال : قال لي : كيت وكيت . فقال ابو عبدالله عليه السلام : يا هشام كم حواسك؟ قال : خمس . قال : أيها أصغر؟ قال : الناظر . قال : وكم قدر الناظر؟ قال : مثل العدسة أو أقل منها . فقال له : يا هشام فانظر أمامك وفوقك وأخبرني بما ترى . فقال : أرى سماءً وأرضاً ودوراً وقصوراً وبراري وجبالاً وأنهاراً . فقال له ابو عبدالله عليه السلام : إن الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة أو أقل منها ، قادر أن يدخل الدنيا كلها البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة . فأكبَّ هشام عليه وقبَّل يديه ورأسه ورجليه ، وقال : حسبي يا بن رسول الله وانصرف إلى منزله . وغدا عليه الديصاني ، فقال له يا هشام إني جئتكَ مسلماً ولم أجئكَ متقاضياً للجواب . فقال له هشام : إن كنت جئت متقاضياً فهاك الجواب ... الحديث (ص ٦٢ ج ١ من اصول الكافي المعرب بتصحيح الراقم وإعرابه) .

أقول : جملة الأمر في ذلك أن إدخال الكبير في الصغير على وجه الوجود الظلّي فقد دريت عدم امتناعه بل جوازه مسلم لا ريب فيه ؛ وأما على وجه الوجود العيني فمحال ، ولكن امتناعه لا يدل على عدم القدرة لأن القدرة لا تتعلق بمحال قط ، فالقابل أي المحل لا يقبل فعل الفاعل القادر لا أن القادر ليس بقادر . مثلاً أن النجار قادر على أن ينحت شجرة دلب فيصنعه عموداً أو أعمدة ، وأما الكرم فليس بقابل أن ينحته حتى يصير عموداً ، وهذا يدل على عدم قابلية الكرم لذلك ، لا على عدم قدرة النجار عليه فافهم . هذا ما

أردنا الإتيان به في هذا الأصل ، والله سبحانه وليّ التوفيق .

يب - اصل : التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بمعقوله وجوداً ، بل الإدراك عبارة عن اتحاد جوهر المدرك بمدركه مطلقاً . وكتابتنا «دروس اتحاد العاقل بالمعقول» المطبوع غير مرة قد أغنانا عن الورود في إثباته والتعرض بشعب مباحثه هاهنا . والحمد لله رب العالمين . فالنفس ليست محلاً للعلم ، ولا يصح اطلاق الظرف عليها كما اشتهر عن المعلم الأول ومتبعيه من المشائين والشيخين أبي نصر وأبي علي و تلامذته و جمهور المتأخرين من أن ظرف الوجود الذهني والظهور الظليّ للأشياء فينا إنما هو قوانا الإدراكية العقلية والوهمية والحسية ، فالكليات توجد في النفس المجردة ؛ والمعاني الجزئية في القوة الوهمية ؛ والصور المادية في الحسّ والخيال ، فوقعوا في إشكالات عويصة لا خلاص لهم عنها كما سذكروا في الفصل الآتي .

وبعبارة أخرى موضحة أنّ علومنا الحسيّة والخيالية غير حالة في آلة الحسّ وآلة التخيل ، بل إنما يكون تلك الآلات كالمرائي والمظاهر لها لا محالّ ولا مواضع لها ، فجواهرها جواهر مجردة عن المواد ، وأعراضها أعراض قائمة بتلك الجواهر ، والكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جلّ ذكره فافهم .

وأما علومنا العقلية فليست أيضاً كما ذهب اليه المشهور من المشاء وغيرهم من أن «علومنا العقلية بالأشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لأنّ العلم هو المكتسب من صور الموجودات

مجردة عن موادّها وهي صور جواهر وصور أعراض» وذلك لأنّ الحق أنّ علومنا العقلية بالأشياء- أي الصور العقلية للجواهر الموجودة في الأعيان- هي بعينها معاني تلك الحقائق وذواتها المتأصلة؛ فللجواهر بل للجسم مثلاً معنى وصورة محسوسة، وصورته المحسوسة هي الجوهر الحسي، وصورته المعقولة هي معنى الجوهر وهو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته أنه موجود لا في موضوع من غير أن يحتاج في تعقله إلى صورة قائمة بالعقل. وكذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول والنامي المعقول والحساس المعقول، فالمعقول من هذه الأمور لا يلزم أن يكون أموراً متخالفة الوجودات، ولا معنى يقوم وجوده في موضوع مستغن عنه في ذلك النحو من الوجود الكمالي العقلي؛ بل كما يصدق هذه المعاني بأجمعها مع ما يزيد عليها على جسم ويحمل عليه بهو هو، وذلك الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع وإشارة، وليس شيء من هذه المعقولات ذا وضع وإشارة فبأن تحمل هذه المعاني العقلية على ذات عقلية كان أولى، فإنّ صدق معقول على معقول واتحاده به في الوجود العقلي أولى وأليق من صدق معقول على محسوس واتحاده به في الوجود الحسيّ.

الفصل الثاني

في تقرير الحج على اثبات الوجود الذهني

الفصل الثاني

في تقرير الحجج على اثبات الوجود الذهني

ذكروا في اثبات الوجود الذهني حججاً، وصاحب الأسفار قد أتى بستّ حجج في ذلك؛ عبّر عن الثلاثة الأول منها بالطرق، وعن الرابعة منها بقوله ومن الاستبصارات، وعن الخامسة منها بقوله ومن العرشيات، وعن السادسة منها بقوله ومّا ينبهك على ما نحن بصده.

فنحن نذكرها مع تلخيص وإشارات منيفة منّا، وحجة أخرى ورائها من الواردات التي رزقنا بها، على مايلي:

الأولى: أنا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين بحيث يتميز كل واحد عند الذهن عن باقي المعدومات، وتميز المعدومات الصرفة ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود، وإذ ليس في الخارج فرضاً وبياناً-أي عياناً-فهو في الذهن. ولك أن تقول معترضاً أولاً: إن كلّ ما كان معلوماً فلا بدّ أن

يكون متميّزاً عن غيره، وكلّ متميز عن غيره فهو موجود، فإذاً كل معلوم موجود، و ينعكس انعكاس النقيض أن ما لا يكون موجوداً لا يكون معلوماً؛ لكنّا قد نعرف أموراً كثيرة هي معدومة وممتنعة الوجود، ومع ذلك فهي معلومة مثل أنّنا نعلم عدم شريك الباري وعدم اجتماع النقيضين؛ فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين؟.

وثانياً: إنّّه لا يجوز أن يحصل العلم بالمعدوم لأنّ العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عن الشيء، فصورة المعدوم إما أن تكون مطابقة له فيجب أن تكون للمعدوم وخصوصاً الممتنع ذاتٌ خارجية تطابقها صورته الذهنية والحال أنّ المعدوم لا ذات له، أو لا تكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم إذ العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم.

والجواب عن الاعتراض هو أنّ المعدوم قسمان: أحدهما معدوم ممكن وجوده في المستقبل، وثانيهما معدوم ممتنع وجوده مطلقاً كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق وشريك الباري واجتماع النقيضين ونحوها؛ فالقسم الأول له نحو وجود في مبادئه العالية كما تقدم الإشارة إليه في الأصل الأول بل في الأصل الأخير أيضاً، فلها نحو تميّز، والكامل إذا شاء أن علمه قبل نزوله في هذه النشأة التي تلينا كما هو ملاك الإخبار بالغيب؛ فلهذا العلم مطابق في الواقع فلا يصح أن يقال إنّ المعدوم غير موجود، أو إنّ صورة المعدوم غير مطابقة للمعدوم بالفعل فتبصر.

وأما الجواب عن القسم الثاني - أي المعدومات الصرفة - فيعلم بما حرّر في الأصلين السادس والسابع من اختلاف الحملين أي الحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي ، وتقسيم القضايا الحملية إلى البتية وغير البتية فتدبر .

وأجيب بأنّ الحاصل في الذهن شبح المعلوم لاحقيقته - أي العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح و مثال بمعنى أنموذج في الذهن - فإن كان له مطابق (بالفتح) فهو العلم بالموجود ، وإلا فهو العلم بالمعدوم ؛ فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل إذ لا ذات له عينية ولا مطابق (بالكسر) للمعدوم حتى تكون هذه الصورة مطابقة له إلا بحسب التقدير بمعنى أنه لو كان له وجود لكان تطابقه هذه الصورة ، فالعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون لذلك الشبح مطابق (بالفتح) بالفعل .

وأنت تعلم أن هذا الجواب ليس بكاف في المقصود لأن العلم بالشيء المبحوث عنه في الوجود الذهني هو الصورة الحاصلة من الشيء عند الذهن ، وأما شبحه ومثاله فليس علماً بذلك الشيء . ثم لو سلّمنا أن العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال له في الذهن لكان جوابه انما يجري في المعدومات التي لها حقائق سوى كونه معدومة - أي في القسم الأول من المعدوم الممكن فقط - لأن المعدومات الصرفة لا شبح لها ولا مثال لها أصلاً ؛ ولا معنى لقوله : «وإلا فهو العلم بالمعدوم»

هذا هو جواب القائلين بالشبح والمثال عن الاعتراض المذكور

وبعض ما أورد عليه . وأما الجواب عنه على رأي المحققين فليس بتمام أيضاً؛ وذلك لأنهم أجابوا عنه بأن المراد بحصول الصورة ليس أنه يحصل في الذهن شبح ومثال له محاكاة عن الأمر العيني مغاير له بالحقيقة، بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي الذي لا يترتب به عليها أثرها المقصود منها؛ فالعلم بالمعدوم لا يكون إلا بأن يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتاً في الخارج، فلا يجري التردد أن هذه الصورة مطابقة للمعدوم أولاً، ولا يلزم شيء من المحذورين إذ المسمى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج . انتهى .

أقول : كأن رأي المحققين ذاهب إلى أن الصورة عند المعارض بمعنى ارتسام شبح الشيء في الذهن كما هو الظاهر من عبارة الجواب «بأن المراد بحصول الصورة ليس أنه يحصل في الذهن شبح ومثال له محاكاة عن الأمر العيني مغاير له بالحقيقة» فالرأي المذكور يجيب المعارض أولاً بأن الصورة ليست بمعنى ارتسام الشبح، وثانياً لوقلنا إن الصورة بمعنى الشبح، والعلم هو شبح المعلوم الحاصل في الذهن، ما كان المطابقة على المعنى الذي ذهب إليه المعارض، بل العلم بالمعدوم لا يكون إلا بأن يحصل الخ . فالمحذوران في كلام الجيب هما قول المعارض بأن صورة المعدوم إما أن تكون مطابقة له، أولاً تكون مطابقة له . والحقيقة في كلامه «هو حقيقة المعلوم» بمعنى ماهية المعلوم .

ولا يخفي عليك أن الرأي المذكور المنقول من المحققين، فائل

من وجوه: منها أن الصورة في تعريف العلم من كلام المعارض لا يستشم منها ارتسام الشبح أصلاً؛ ومنها أن القسم الثاني من المعدوم ليس له ظهور ظلي أصلاً؛ ومنها أننا إذا تصورنا المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق لزم من قولهم: «المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي - أي وجودها الذهني -» تناقض، إذ المعدوم بما هو معدوم لا يكون له وجود أصلاً، والخفي بما هو خفي لا يكون له ظهور مطلقاً. فالجواب الحاسم هو ما قرّرناه أولاً.

الثانية: أنا نحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج أصلاً بأحكام ثبوتية صادقة؛ وكذا الحكم على ماله وجود ولكن لا تقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكماً شاملاً لجميع أفراد المحققة والمقدرة مثل قولنا: كل عنقاء طائر، وكل مثلث على سطح مستو فإن رواياه الثلاث مساوية لقائمتين، ويحرم من زييق بارد بالطبع، واجتماع النقيضين مغائر لاجتماع الضدين ونحوها، وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له - أي صدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعه - وإذا لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا أن له وجوداً آخر هو الوجود الذهني - أي وإذا ليس المثبت له هنا في الخارج فقي ذهن.

أقول: الفرق بين هذه وبين الأولى أن اثبات وجود الذهني كان في الأولى بمحض تصور المعدوم فقط، وفي هذه كان الإثبات بالحكم على المعدوم بأحكام ثبوتية صادقة عليه، والحكم في قضية ثبوتية فرع على ثبوت الموضوع. وبالجمله الأولى تثبت المطلوب

من مسلك التصور، والثانية من مسلك التصديق.

والقاضي عضد الدين الإيجي جعلهما حجة واحدة حيث قال في المقصد الرابع من المواقف في الوجود الذهني ما هذا لفظه:

«احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور: الأول أنا نتصور مالا وجود له في الخارج كالممتنع واجتماع النقيضين والعدم المقابل للوجود المطلق، ونحكم عليه بأحكام ثبوتية، وأنه يستدعي ثبوتها إذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن» (ص ٣٨٣ - ٢٨٥ - ج ١ ط تركيا من شرح الجرجاني عليه).

وإنما قيدنا المثلث بالسطح المستوي لأنه المبرهن في لب من أولى اصول اقليدس؛ وأما المثلث على الكرة فإن زواياه الثلاث أعظم من قائمتين كما برهن في يا من أولى أكرمانا لاؤوس، بل والمثلث على الكرة تنتهي زواياه إلى ثلاث قوائم. مثلاً أن دائرة معدل النهار - أي دائرة الإستواء السماوية - في الآفاق الاستوائية قائمة عليها، ودائرة نصف النهار قائمة على الآفاق كلها مطلقاً؛ ففي الآفاق الاستوائية يحدث من دائرة المعدل ودائرة نصف النهار ودائرة الأفق مثلثٌ كلٌّ واحدٍ من أضلاعه ربعُ الدور، فكلُّ واحدةٍ من زواياه الثلاث قائمة وتلك الأرباع أوتار القوائم. وكذا أرباع دوائر نصف النهار واول السموت والأفق في الآفاق المائلة مطلقاً.

قد أورد على هذه الحجة أولاً بأن أمثال هذه القضايا ليست فعلية خارجية، بل هي قضايا حقيقية موضوعاتها مقدرة الوجود، فمعنى كل عنقاء طائر مثلاً أن كل ما هو فرد للعنقاء ولو بحسب

التقدير فهو طائر . وكذا القضايا الحقيقية الأخرى معناها أن كل مالو وجد متصفاً بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا، فموضوعاتها مقدرة الوجود، والحكم بهذا النحو لا يقتضي إلا وجود الموضوع بحسب التقدير فجاز أن يكون هو الوجود الخارجي فلم يثبت وجود آخر - أي الوجود الذهني - أصلاً.

وثانياً بأن هذه الحجة لزم منها استحضار جميع افراد الموضوع على التفصيل كما أن المتأخرين ذهبوا إلى أن الحكم في المحصورة على ذوات الأفراد فوجب لصدق هذه القضايا وجود الأفراد لا وجود العنوان .

وثالثاً بأننا قد نتصور شخصاً كان موجوداً، ونحكم عليه بحكم خارجي كما أنا نحكم على جسم قد فني أنه كان صلباً ثقیلاً متحركاً فيلزم أن تكون صورته الذهنية والشخص الخارجي واحداً بالعدد لأن هذه الأحكام أنما كانت للشخص الخارجي لكنه محال بالبديهة .

والجواب أن مسلك التحقيق هو الفرق بين القضية المحصورة وبين القضية الطبيعية، وذلك لأن الحكم في الأولى على وجه يسري إلى الأفراد بخلاف الثانية - أي إن موضوع القضية المحصورة عنوان ومرآة إلى الخارج بحيث يسري إلى أفرادها دون الطبيعية - فموضوع المحصورة كأنه برزخ بين الكثرة المحضة التفصيلية وبين الوحدة التي في موضوع الطبيعية .

وإن شئت قلت : يجب الفرق بين العلم بوجه الشيء ، وبين العلم بالشيء بوجه ؛ فإن الأول يصلح موضوعاً للقضية الطبيعية ولا

يسرى الحكم عليه إلى أفراده، فهأهنا الوجه ملحوظ بالذات ومعلوم دون ذى الوجه؛ مثلاً إذا تصورنا الشمس فالشمس الذهنية معلومة ملحوظة بالذات دون الشمس الخارجية. وأما الثاني فيصلح موضوعاً للقضية المتعارفة ولكن يسرى الحكم عليه بشيء إلى أفراده الحقيقية بالذات؛ مثلاً أن الشمس الذهنية ليست ملحوظة بالذات بل هي آلة للحاظ الشمس الخارجية فحصل العلم بالشيء أي بالشمس الخارجية بوجه لأن الشمس الذهنية آلة للحاظ الشمس الخارجية، فتدبر. وفي اللآلي المنتظمة في الفرق بين المحصورة وبين الطبيعية:

والحكم في المحصورة أيضاً جرى على الطبيعة بحيث قدسرى أفرادها إذلو على أفرادها لم يكن إذليس انتهت أعدادها وغص لموضوع الحقيقيات فانظر الى العنوان والمرأة فبذلك التحقيق في الفرق بين المحصورة والطبيعية ينحل الإشكال الأول والثاني.

نعم للمورد أن يقول: لو كان المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان يجب الإقتصار على عقود - أي على قضايا - ليس لموضوعاتها وجود عيني اصلاً، وإلا - أي وإن كان لموضوعاتها وجود عيني - فلاحد أن يقول: إن الطبائع الكلية موجودة بوجود أفرادها العينية، والعنوان يوجد بالفرد العيني وحكم العقد جارٍ على فرد الموضوع الخارجي، فعلى هذا لا حاجة إلى الوجود الذهني.

والجواب عن هذا الإيراد أن الموضوع في المحصورة مأخوذ على وجه الاشتراك - أي بحيث يقبل الاشتراك بين الكثيرين - والموضوع

بهذا الاعتبار ليس موجوداً في الخارج ضرورة فهو موجود في
الذهن فثبت المدعى .

اعلم أنه لا منافاة بين التشخص العقلي و بين الكلية والاشترك
بين كثيرين لأن الصورة العقلية - كما علمت في الأصل الثامن - غير
حالة في الذهن حلول الأعراض في محالها حتى تصير متشخصة
بتشخص الذهن وبالهيات المكتنفة بالنفس إذ النفس مادامت مقيّدة
بهذه الهيات النفسانية لا يمكن أن تصير عاقلة بالفعل ، ولا معقولها
معقولاً بالفعل ، ففيها مادامت موجودة بالوجود الطبيعي أو
بالوجود النفساني قوة العاقلية والمعقولة لا فعليتهما ، فإذا انسلخت
من هذا الوجود وصار وجودها وجوداً آخر و تشخصها تشخصاً
عقلياً صلحت لأن تصير عين المعقولات وتتساوى إليه نسبة
الشخصيات ؛ وبالجمله الصورة العقلية لا تكتنفها الهيات النفسانية
وليس وجودها وجوداً نفسانياً كالعوارض النفسانية من الشهوة
والغضب والخوف والحزن والشجاعة وغيرها .

ولأن معنى التجريد في التعقل وغيره من الإدراك ليس كما هو
المشهور من حذف بعض الزوائد ، ولا أن النفس واقفة والمدرجات
منتقلة من موضوعها المادي إلى الحسّ ومن الحسّ إلى الخيال ومنه
إلى العقل بل المدرك والمدرك يتجرّدان معاً وينسلخان معاً من وجود
إلى وجود وينتقلان معاً من نشأة إلى نشأة ومن عالم إلى عالم حتى
تصير النفس عقلاً وعاقلاً ومعقولاً بالفعل بعد ما كانت بالقوة في
الكل فتبصر .

وأما الجواب عن الايراد الثالث فهو أن المحمول الخارجي ايضاً كالموضوع له صورة ذهنية مطابقة للأمر العيني متحدة مع الموضوع الذهني لكن المنظور اليه في القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهني بل حكاية حالهما بحسب الخارج ولا منع في كون الشيء الموجود في الذهن حكاية عن الأمر الخارجي المحكي عنه لأنّ المنظور إليه في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها، بل حال الشيء المحكى عنه على وجه تطابقها الحكاية .

الثالثة : أن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية أو الفصلية المشتركة في نوع أو جنس معنىً واحداً ينطبق على كل من تلك الأشخاص بحيث جاز أن يقال على كل منها أنه هو ذلك المعنى المنتزع الكلّي .

مثلاً جاز لك أن تنتزع من أشخاص الإنسان المتفرقة المختلفة المتباينة معنىً واحداً مشتركاً فيه وهو الانسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير ، والحيوان العام المحمول على البغال والحمير مجامعاً لكل من تعييناتها مجرداً في حدّ ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها .

وهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحداً وإلاّ لزم اتصاف أمر واحد بصفات متضادة وهي التعينات المتباعدة ولوازمها المتنافية فوجوده أنما هو بشرط الكثرة ، ونحن قد لاحظناه من حيث إنه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة أنما هو في العقل .

والحكيم السبزواري أتى بها في غرر الفرائد نظماً حيث قال :
 صرف الحقيقة الذي ماكثر من دون منضماتها العقل يرى
 والفرق بين هذه والأولين أن الأولى تثبت المطلوب من مسلك
 التصور ، والثانية من مسلك التصديق ، وهذه من مسلك الوحدة
 فتبصر .

وقد أفاد صاحب الغرر في تحرير هذه الحجة تلخيصاً وتصريحاً
 بأخذ الوحدة فيها غير مرة بقوله :

«والحاصل أن صرف كل حقيقة يأسقاط إضافته عن كل ماهو غيره من
 الشوائب الأجنبية واحداً كالبياض فانه إذا أسقط عنه الموضوعات من
 الثلج والعاج والقطن وغيرها ، واللواحق من الزمان والمكان والجهة
 وغيرها تماً لحقه بالذات أو بالعرض كان واحداً إذ لا ميز في صرف
 الشيء ، فهو بهذا النحو من الوحدة الجامعة لما هو من سنخه المحذوف
 عنها ماهو من غرائبه موجود بوجود وسيع ، وإذ ليس في الخارج لأنه
 فيه بنعت الكثرة والاختلاط ففي صقع شامخ من الذهن»

تبصرة : لا ريب أن الحقيقة الواحدة بصفة الوحدة غير واقعة
 في الأعيان كما أن المعنى الكلي بصفة الكلية أي بما هو كلي مما لا
 وجود له في الخارج ؛ نعم المعنى الواحد والمشارك والكلي والعام
 والنوع والجنس إلى غير ذلك من اللواحق قد يوجد في الأعيان لكن
 لا بهذه الإعتبارات ، فحقيقة الإنسان مثلاً من حيث هو إنسان
 موجودة في الأعيان منصبة بالوجود لا من حيث نوعيته واشتراك
 الكثرة فيه بل من حيث طبيعته وماهيته ، وقد فرض العموم لاحقاً

بها في موطن يليق لحوقه بها فيه وهو الذهن لا الخارج .

وقد نصّ الشيخ الرئيس في موضعين من الهيات الشفاء أحدهما بالإجمال في آخر الفصل الثاني من المقالة السابعة (ج ٢ ط ١ ص ٤٧٠)، وبالتفصيل في الفصل الأول من المقالة الخامسة (ج ٢ ط ١ ص ٣٩٤-٣٩٩) بأنّ الإنسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليست ذاتاً واحدة، وكذلك الحيوانية لا كثرة تكون باعتبار اضافات مختلفة، بل ذات الانسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الإنسانية المقارنة لخواص عمرو، فهما إنسانيتان: إنسانية قارنت خواص زيد، وإنسانية قارنت خواص عمرو، لاغيرية باعتبار المقارنة حتى تكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول .

ثم اعلم أن ما اشتهر من رجل صادفه الشيخ بمدينة همذان من أن الكلّي الطبيعي موجود بوجود واحد عددي في ضمن أفرادهِ و يتّصف بالأضداد، وبعبارة أخرى أنّ ذاتاً واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة المحصّلة المختلفة مطابقة لها مشتركاً فيها أمرٌ موجود فيها، فيشير ذلك الرجل العالم الكبير الراسخ في الحكمة المتعالية والحقائق العرفانية بقوله هذا إلى ربّ النوع وأفراده على ما استقصينا الكلام في هذا الأمر القويم، واستوفينا البحث عن هذا المطلب العظيم في رسالتنا المعمولة في المثل الإلهية .

واتصاف وجود واحد عددي بالأضداد يدل على أنه وجود كلّي سعيّ كما قال العارف أبو سعيد الخراز: «إن الله لا يعرف إلاّ بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها» .

والشيخ الرئيس لما لم يكن قائلاً بالمثل الإلهية استعظم رأي ذلك العالم الكبير ولم يتحمّله وشنّ عليه . والعجب من صاحب الأسفار كيف اكتفى بصرف نقل عبارة الشيخ وتشنيعه فقط ولم يتعرض بما أشرنا إليه ولم يتفوّه به . وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب قد طبعت مع أربع رسائل أخرى للشيخ أيضاً في جامعة طهران بعنوان الذكرى الألفيّة للشيخ الرئيس سنة ١٣٧٣ هـ ق = ١٣٣٢ هـ ش . والشيخ وصف ذلك الرجل العالم بقوله : « فصادف بها - أي بمدينة همذان - شيخاً كبيراً غزير المحاسن وافر العلوم متقناً في العلوم الحكيمة والشرعية السمعية فاستأنس واستطاب مجاورته ... » (ص ٧٣) .

والمحاسن جمع الحسن كالمقايح جمع القبح . ومعنى كونه غزير المحاسن أنه كان عالماً ذافنون عديدة . وعبارة الشيخ قد صحّفت في الأسفار وغيره بعض التصحيف . وإن شئت تفصيل البحث عن هذا الأمر فراجع كتابنا «نثر الدراري على نظم اللآلي» عند البحث عن وجود الكلّي الطبيعي . هذا ما اردنا بيانه في هذه التبصرة .

وأما الاعتراض على هذه الحجة بأن الموجود الخارجي كما أنه مشخص لا يقبل الإشتراك كذلك الموجود الذهني مشخص لأنّ ما لم يتشخص لم يوجد سواء كان في الخارج أو في الذهن ، والمشخص لا يقبل الإشتراك ولا ينطبق على كثيرين ، والمنطبق على كثيرين أنما هو الماهية من حيث هي هي ، وهي موجودة في الخارج أيضاً فلا يتم الدليل ، فمدفوع بما تقدم في ذيل الحجة الثانية من أنه لا

منافاة بين التشخص العقلي وبين الكلية والاشتراك بين كثيرين .
 الرابعة من الحجج هي ما حرّره صاحب الأسفار بقوله : «ومن الاستبصارات في هذا الباب أننا نتصور الأمور الإنتزاعية والصفات المعدومة في الخارج ونحكم بها على الأشياء فلا محالة لها ثبوت فثبوتها إما في الخارج وهو محال لأنها أمور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو المطلوب» .

وهذه الحجة هي الدليل الثاني في نظم الغرر للمتأله السبزواري حيث قال : «والثاني قولنا : لانتزاع الشيء ذى العموم ، أي نتصور مفهومات تتصف بالكلية والعموم بحذف ما به الإمتياز عنها ، والتصور إشارة عقلية ، والمعدوم المطلق لا يشار إليه مطلقاً ، فهي بنحو الكلية موجودة ، وإذ ليس في الخارج لأن كل ما يوجد في الخارج جزئي ، ففي الذهن» .

والفرق بين هذه وبين الثالثة أن هذه تثبت المطلوب من مسلك الكلية ، والثالثة من مسلك الوحدة . والفرق بينها وبين الأولين غير خفي .

الخامسة هي ما أفاده صاحب الأسفار أيضاً بقوله : «ومن العرشيات الواردة أنّ كل فاعل يفعل فعلاً لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلاً لأجله ، ولو كان له تحقق في الخارج عيني لزم تحصيل الحاصل ، فلا بدو أن يكون له نحو من التقرر لا تترتب عليه آثاره المخصوصة به المطلوبة منه وهو المعني بالوجود الذهني . انتهى» .

قال الشيخ في التعليقات : «ونحن أنما نريد الشيء لأجل شهوة أو لذة لا لأجل ذات الشيء المراد، ولو كانت الشهوة واللذة أو غيرهما من الأشياء شاعرة بذاتها وكان مصدر الأفعال عن ذاتها لكانت مريدة لتلك الأشياء لذاتها لأنها صادرة عن ذاتها، والإرادة لا تكون إلا لشاعر بذاته .»

حوارٌ حول هذه الحجة : قال الشيخ في الفصل السابع من النمط الرابع من الإشارات :

«والعلة الغائية التي لأجلها الشيء علةٌ بماهيته ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فإن العلة الفاعلية علةٌ ما لوجودها إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ، وليست علةٌ لعليتها ولا لمعناها» .

واعترض الفخر الرازي في شرحه على الإشارات على الشيخ ، بقوله : «ولقائل أن يقول : قولك «العلة الغائية علةٌ بماهيته لعلية العلة الفاعلية» فيه إشكال لأنكم تثبتون العلة الغائية للأفعال الطبيعية ، والقوى الطبيعية لا إرادة ولا شعور لها أصلاً ، فما هي العلة الغائية ها هنا لا يمكن أن يقال إنها موجودة في الذهن لأنه لا ذهن هناك ولا شعور ، وغير موجودة في الخارج لأن وجودها في الخارج معلول العلة الفاعلية ، وإذا كانت كذلك كانت معدومة صرفة ، والمعدوم الصرف لا يمكن أن يكون علةٌ للأمر الموجود ، فكيف يمكن تعليل العلة الفاعلية بما هي العلة الغائية؟ ولا خلاص عنه إلا أن يقال ليس للأفعال الطبيعية غايات ، ولكن ذلك على

خلاف مذهبهم ، ويحققه أول طبيعيات كتاب الشفاء .
 والمحقق الطوسي في شرحه على الإشارات لخص كلام الفخر
 الرازي أولاً ثم أجاب عنه كمايلي :

«اعترض الفاضل الشارح -يعني به الفخر الرازي- بأنهم يشتون
 للأفعال الطبيعية عللاً غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها ، فلا يمكن
 أن يقال تلك الغايات موجودة في أذهانها ، ولا أن يقال إنها
 موجودة في الخارج لأن وجودها متوقف على وجود المعلولات ،
 فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة
 للموجود ، ولا خلاص عنه إلا بأن يقال ليس للأفعال الطبيعية
 غايات .

والجواب أن الطبيعة مالم تقتض لذاتها شيئاً كأيّ ما مثلاً لا تحرك
 الجسم إلى حصول ذلك الشيء ، فكون ذلك الشيء مقتضاها أمر
 ثابت دال على وجود ذلك الشيء ، فكون ذلك الشيء مقتضاها أمر
 ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعوراً لها به قبل
 وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها» .

اقول : على وزان ما أفاده الشارح المحقق لمقاصد كتاب
 الإشارات قال الحكيم السبزواري في غرر الفرائد :

وكل شيء غاية مستتبع حتى فواعل هي الطبائع
 ولكن الجواب في المقام ينبغي أن يحرر على وجهين :

الوجه الأول أن الوجود الصمدي المساوق للحق بنحو من
 التعبير على منهل التحقيق الحكمي ومشرب العذب العرفاني

مَلَكٌ، وصفاته الحسنى وأسمائه العليا جنوده و عساكره، و أين نزل المَلَك نزلوا معه، و يدورون معه حيثما دار. فالعشق والشعور والإرادة ونحوها من الصفات الكمالية على حفظ مراتبها شدةً وضعفاً لا تنفك عن الوجود بحسب مراتبه، وذلك لأن الوجودات نفس التعلقات بفاطرها فافهم.

وللشيخ الرئيس رسالة لطيفة جداً في العشق طبعت مع عدة رسائل أخرى له أيضاً مترجمة بالفرانساوية بين فيها سريان العشق في جميع الكائنات. وقد صنّف تلك الرسالة باسم تلميذه الحكيم الماهر الإلهي أبي عبدالله المعصومي الذي قال الشيخ في حقه: «أبو عبدالله منّي بمنزلة أرسطاطاليس من أفلاطون».

وعلى مفاد تلك الرسالة بعد ما أثبت في النمط الثامن من الإشارات العشقَ للجواهر العاقلة، والشوق لبعضها قال في الفصل التاسع عشر من ذلك النمط ما هذا لفظه: «فاذا نظرت في الأمور وتأملتُها وجدت لكل شيء من الأشياء الجسمانية كمالاتاً يختصّه وعشقاً إرادياً أو طبيعياً لذلك الكمال، وشوقاً طبيعياً أو إرادياً إليه إذا فارقه رحمةً من العناية الأولى على النحو الذي هو به عناية، وهذه جملة وستجد في العلوم المفصلة لها تفصيلاً».

وعلى سبك الشيخ قال المولى الصدرء في شرحه على الهداية الأثرية: «الحكماء المتألهون حكموا بسريان نورالعشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم؛ وقد صرّح به الشيخ في عدة مواضع من كتبه بأن القوى الأرضية كالنفوس والطبائع

لاتحرّكها موادّها لتحصيل ماتحتها من المزاج وغيره، وإن كانت هذه من التوابع اللازمة لها، بل الغاية في تحريكها لموادّها هي كونها على أفضل ما يمكن لها لتحصل لها التشبّه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها بلافافوت . انتهى . ومن هاهنا يتفطن العارف اللبيب بأن غاية جميع المحرّكات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الأول من جهة توجه الأشياء المحركة إليه دون ماتحتها فيكون غاية بهذا المعنى أيضاً . وبهذا ظهر سرّ قولهم : لولا عشق العالي لانطمس السافل» .

الباب السابع وثلاثمائة من الفتوحات المكيّة ، وآخر الفصل الثالث عشر من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار في كون الحياة سارية في الموجودات كلّها، مما يعينك في نيل المراد من هذا الوجه المساق على الوجود الصمدي .

وما يؤكّد ذلك وينبّهك عليه النظر في إناث النخل وميلانها إلى صوب بعض دكرانها وإن كان على خلاف ذلك الصوب . وفي وجوه مشاكلة النخل والنخلة بالإنسان مطالب لطيفة في مواضعها الحرّى بها نقلها ، وفي الأثر أكرموا عمّتكم النخلة .

وكذا مشاهدة ميل عروق الأشجار إلى جانب الماء في الأنهار ، وانحرافها في الصعود عن الجدار ، وإخراجها الأوراق الكثيرة بين الفواكه ليسترها عن صنوف الآفات ، وإحرازها لبّ الثمار في الوقايات الصائنة تهديك إلى ذلك أيضاً ، وكذا نظائر ما اشير إليه من أحوال الكلمات الوجودية ممّا لا تعد ولا تحصى . ولكن هذا

الوجه فوق طور البحث والخوض في اصطلاحات العلوم، كما قال
العارف الرومي في أواخر المجلد الخامس من المثوي:

اندرين بحث ار خرد ره بين بُدى

فخر رازی راز دار دین بُدى

ليك چون من لم يذق لم يدربود

عقل و تخیلات او حیرت فزود

الوجه الثاني أن هبوط بعض الطبيعيات إلى السفلى وصعود بعضها إلى العلو باقتضاء جاذبية الأرض، وهذا لا ينافي ثبوت الغايات للطبائع على الوجه الأول. أما بيان الجاذبة فهو - كما ذهب إليه ثابت بن قرة في صدر الإسلام وتبعه بعد قرون اسحاق نيوتون - أن الثقل المرتفع فوق سطح الأرض إذا ترك يسقط بجاذبة الأرض، وأن ما زعم أن بعض المواد كاللَّهيب والدخان والهواء والغيوم خفيف بالطبع وله ميل إلى الصعود فهو بالحقيقة ميل إلى السقوط أيضاً إلا أن أثقل منه يدفعه إلى الصعود، كما إذا وضع جسم في كفة ميزان، وآخر هو مقدار نصفه في كفته الأخرى، فلا شك أن الأولى تهبط والأخرى تصعد، لأن الأولى غلبتها بزيادة فعل الجاذبية في زيادة المادة فيها؛ وهكذا المواد الخفيفة كالأشياء المذكورة تصعد لكونها أخف من الهواء المحيط بها فيدفعها إلى الأعلى، مثل دفع الماء للأشياء التي أخف منه إلى فوقه. وقد حررناه أتم تحرير بالفارسية في
الدرس السابع والخمسين من كتابنا دروس الهيئة.

وقد نقل المتأله السبزواري نظر ثابت بن قرة هذا في البند

السادس من شرحه المعروف بشرح الأسماء في شرح يا من استقرت الأرضون بإذنه حيث قال : قال ثابت بن قرة : سببه - أي سبب الجذب - طلب كل جزء موضعاً يكون فيه قربه من جميع الأجزاء قريباً متساوياً ، إذ عنده ميل المدرة إلى السفلى ليس لكونها طالبة للمركز بالذات لأن الجنسية منشأ الانضمام ، فقال : لو فرض أن الأرض تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم أطلقت أجزائها لكان يتوجه بعضها إلى بعض ، ويقف حيث يتهاى تلاقيها . (ص ٥٣ ط ١ - الناصري) .

السادسة هي ما أفاده صاحب الأسفار أيضاً ، قال : ومما ينبهك على ما نحن بصده - أي على اثبات الوجود الذهني - كون الأشياء الوهمية الغير الواقعة في الأعيان سبباً للتحريكات والتأثيرات الخارجية وإن لم تترتب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة . أولاترى أن تخيلك لمستهيئ لطيف كيف يحدث في بدنك شيئاً؟ وتخيلك للحموضة يوجب لك انفعالاً وقشعريرة؟ ولو لم يكن لصورة بيت تريد بناءه نحو من الثبوت لما كان سبباً لتحريك أعضائك .

وقد حكى عن بعض حذاق الأطباء معالجة بعض الملوك حيث أصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني ، دفعه بمجرد تدبيرات نفسانية وأمور تصورية باعثة لاشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة .

وبعض النفوس قد يبلغ في القوة والشرف إلى حيث يقوى تصوراته وجوداً وظهوراً حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني فيبرئ المرضى ، ويمرّض الأشرار ، ويقبّل العنصر إلى عنصر آخر ،

حتى يجعل غير الناراراً، ويُحرِّك أجساماً عجزت عن تحريكها نفوس أبناء النوع . كل ذلك باهتزاز علوي وتأيد ملكوتي وطرب معنوي .
 اقول : بعض العيون من كتابنا «عيون مسائل النفس» وشرحه «شرح العيون في شرح العيون» يبحث عن صدور الأفعال الغريبة عن النفس الإنسانية . وفي اول الفريدة الثالثة من المقصد الخامس من غرر الفرائد للمتأله السبزواري :

إن التصورات للأمور تنشي كحرّ لاعن الحرور
 وعلة لا علة في العين لها ومن ذلك سوء العين
 ومن هذا القبيل حكاية المعلم والصبيان كما جاء في المجلد الثالث من المشوي للعارف الرومي :

كودكان مكتبي از اوستاد رنج دیدند از ملال و اجتهاد
 إلى آخر القصة، وكم لها من نظير .

قوله : «وقد حكى عن بعض حذاق الأطباء معالجة بعض الملوك ...» أتى بتلك الحكاية لبيان التنبيه والشاهد عليه . ثم إن ذلك البعض من حذاق الأطباء هو محمد بن زكريا الرازي المتطبِّب صاحب الحاوي في الطبّ، ومن لا يحضره الطبيب . وقد صنّف الصدوق - ابن بابويه - كتابه من لا يحضره الفقيه تأسيساً بكتاب الرازي من لا يحضره الطبيب، كما قال في أول من لا يحضره الفقيه ما هذا لفظه :
 «أما بعد فإنه لما ساقني القضاء إلى بلاد الغربة، وحصلني القدر منها بأرض بلخ من قصبة إيلاق وردها الشريف الدين ابو عبد الله المعروف بنعمة - إلى قوله : فدام بمجالسته سروري، وانشرح

بذاکرته صدری - فذاکرني بکتاب صنفه محمد بن زکریا المتطبب الرازی و ترجمه ب «کتاب من لایحضره الطبیب» و ذکر أنه شاف فی معناه؛ و سألني أن أصنف له کتاباً فی الفقه والحلال والحرام والشرائع والأحكام، موفياً علی جمیع ما صنف فی معناه و ترجمه ب «کتاب من لایحضره الفقیه» لیكون إلیه مرجعه وعلیه معتمده و به اخذه الخ.

و أما ذلك البعض من الملوك الذي عالجہ الرازی بتدبیرات نفسانیة فهو منصور بن نوح السامانی. وقد نقل تلك الواقعة مفصلة المولى جلال الدين الدواني في كتابه الفارسي الموسوم ب «اخلاق جلالی» (ص ۱۶۸ - ۱۷۰ ط هند).^۱

۱- دوانی در اخلاق جلالی گوید: «منصور بن نوح را که والی ممالک خراسان بود و جمع مفصلی روی نمود که معظم اطباء آن زمان زبان به اعتراف به عجز از علاج آن گشودند، و بر قصور از تدبیر آن عارضه اقرار نمودند. رأی اركان دولت بر آن قرار یافت که با محمد زکریای رازی که راز دان قوانین علاج و اصلاح مزاج بود مشورت نماید، کسی به إحضار او فرستادند، چون به کنار قلزم رسید از رکوب سفینه تحاشی نمود، تا او را دست و پا بسته در کشتی انداختند، چون از دریا عبور کرده به پادشاه رسید، انواع تدبیرات لائقه و تصرفات فائقه به عمل آورد و هیچکدام از سهام تدبیر بر هدف مقصود نیامد، بیت:

از قضا سرکنگبین صفرا فزود روغن بادام خشکی می نمود

بعد از آن با پادشاه گفت: هر چند معالجات جسمانی نمودم نفعی بر آن مترتب نشد، اکنون تدبیری نفسانی مانده، اگر از مزاولت آن نجاتی حاصل شود فبها، و الا یأس کلی خواه بود. پس پادشاه را تنها به حمام برد و مقرر نمود که دیگری در نیاید. و بعد از آن که حرارت حمام در بدن شاه مشتعل شد با کارد کشیده در برابر او آمد، و به انواع فحش زبان گشاد و گفت تو فرمودی که مرادست و پای بسته در روی آب اندازند و به اهانت چندین فرسخ راه بیاورند؟ من نیز حالی به همین کاردار تو انتقام خواهم نمود. پادشاه را نازره غضب، اشتعال یافت و بی اختیار از جای برجست. محمد زکریا در حال بیرون دوید، و ←

قوله : «وبعض النفوس قد يبلغ ...» قد تقدم بعض الإشارات في ذلك في الأصلين الثامن والتاسع . والحق أن النمط العاشر من إشارات الشيخ الرئيس وشرح المحقق الطوسي عليه كافيان في بيان هذا المطلب الأصيل الذي هو من عيون مسائل النفس ، وكافلان للمباحث الرئيسة التي يجب عن فحص عنها ويطلب بها في ذلك .

ومن كلمات الشيخ السامية في ذلك ما فاض من قلمه الشريف في الفصل الخامس والعشرين من النمط المذكور : «ولعلك قد يبلغك من العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب ؛ وذلك مثل ما يقال : إن عارفاً استسقى للناس فسُقُوا ، أو استشفى لهم فسُقُوا ، أودعا عليهم فخُسفَ بهم وزُلزلوا أو هلكوا بوجه آخر ، أودعاهم فصُرِفَ عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان ، أو خشع لبعضهم سبع ، أو لم ينفر عنهم طائر ، أو مثل ذلك مما لا يؤخذ في طريق المنع الصريح ، فتوقف ولا تعجل فإنّ لأمثال هذه اسباباً في أسرار الطبيعة ...»

قوله : «كل ذلك باهتزاز علويّ ...» نعم ما قال العارف الرومي

→ مكتوبی به یکی از خواص سلطان داد، و به ایشان گفت: پادشاه را بیرون آرید، و به دستوری که اینجا نوشته ام عمل کنید. و در حال بر مرکب تیزرو سوار شد و از خراسان بیرون آمد. پس پادشاه را به همان طریق تدبیر کردند، و صحت کلی یافت، چه مواد بلغمی که سبب مرض بود بواسطه حرارت غضبی و مدد حرارت حمام تحلیل یافت. و بعد از آن هر چند پادشاه او را طلبد ملاقات نمود، و استعذار کرد که هر چند صورت شمی که واقع شد بنابر مصلحت علاج بود فاما شاید که چون پادشاه تذکر آن فرماید بر خاطرش گران آید، و از سلاطین به هیچ حال ایمن نتوان بود (اخلاق جلالی - ط هند ص ۱۶۸ - ۱۷۰).

في أول المجلد الثالث من المشنوي :

این چراغ شمس کو روشن بود نز فتيله پنبه و روغن بود
سقف گردون کوچنن دایم بود نز طناب و استنی قائم بود
قوت جبریل از مطبخ نبود بود از دیدار خلاق و دود
همچنین این قوت ابدال حق هم زحق دان نز طعام و از طبق
وأما الحجة الأخرى على اثبات الوجود الذهني ، وهي الحجة
السابعة : فمن الواردات التي رزقنا بها على اثبات الوجود الذهني
فنقول : إن طالب كل شيء لا بد أن يتصور ذلك الشيء أولاً إجمالاً
لأن طالب المجهول المطلق محال . قال العارف الرومي في أول المجلد
الرابع من المشنوي :

عاشق هر پیشه و هر مطلبی حق بیالود اول کابین لبی
و قد أحسن العارف الجامي أيضاً بقوله :

مـــــرادی راز اول تانـــــدانی

کجا در آخرش جستن توانی

بلی این حرف نقش هر خیال است

که نادانسته راجستن محال است

وقد حررنا البحث عن ذلك في الدرسين ٣١ و ٣٢ من كتابنا
المطبوع «دروس معرفة النفس» ولا ريب أن ذلك المطلوب له نحو
من الثبوت والتقرر في الذهن لا تترتب عليه آثاره المخصوصة
الخارجية لم تتحقق بعد، وهو المعني بالوجود الذهني . والفرق
بينها وبين الخامسة جلي غير مفتاق إلى بيان .

تبصرة: ما تقدّم من الحجج على إثبات الوجود الذهني فقير واحدة منها، بل كلّ واحدة منها دالة على تجرّد النفس الناطقة أيضاً. مثلاً الفصل السادس من الطرف الثاني من المرحلة العاشرة من الأسفار في أن المدرك للصور المتخيلة أيضاً لا بدّ أن يكون مجرداً عن هذا العالم - أي ذلك الفصل في تجرّد القوة الخيالية، وإن شئت قلت: في البحث عن التجرد البرزخي الخيالي للنفس - وقد أتى صاحب الأسفار فيه بأربع حجج على ذلك، والحجة الثانية منها هنالك هي الحجة الثانية هاهنا أيضاً على إثبات الوجود الذهني؛ فقال: «حجة أخرى وهي التي عولّ عليها أفلاطون الإلهي في تجرد النفس: أنا تتخيّل صوراً لا وجود لها في الخارج كبحر من زبيق وجبل من ياقوت، ونمّيّز بين هذه الصور الخيالية وبين غيرها، فهذه الصور أمورٌ وجودية، ومحل هذه الصورة يمتنع أن يكون شيئاً جسمانياً أي من هذا العالم المادي، فمحل هذه الصورة أمر غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة» انتهى ملخصاً (ج ١ ط ١ ص ٣١٧).

وكذلك ما قال المتأله السبزواري في غرر الفرائد (ص ٢٨٧ ط الناصري):

تحلّل الروح وانه امتنع كون العظيم في صغير انطبع

دلاً على تجرد الخيال فهو مثال عالم المثال

وكم لهما من نظير. تفصيل البحث يطلب من كتابنا «الحجج

البالغة على مجرد النفس الناطقة» .

تبصرة أخرى : قد تقدم في الأصل العاشر أن المحاكاة معتبرة في الوجود الذهني ، وتلك الأدلة دالة على إثبات الصور العلمية فقط لا على محاكاتها أولاً وبالذات ؛ لكن لما كانت دالة على إثبات الصور العلمية التي تنفرع عليها المحاكاة اطلقت عليها أدلة الوجود الذهني إطلاق اسم المسبب على سببه .

ثم تنتقل من هذه التبصرة إلى وجه كون الوجود الذهني والبحث عنه من المسائل الحكمية من حيث إنه من شعب العلم وشعب البحث عنه كما أشرنا إليه في صدر الرسالة . وكذلك يعلم بها وبما قدّمنا وجه استقلال مبحث الوجود الذهني و امتيازته عن مبحث العلم فأعمل رويّتك جداً .

الفصل الثالث

إشكالات

أوردت على الوجود الذهني

والجواب عنها

الفصل الثالث

في ذكر إشكالات أوردت على الوجود الذهني والجواب عنها

قد نقل صاحب الأسفار ستة إشكالات أيضاً على الوجود الذهني، ولكن الإشكال الأول المنقول في الأسفار ينحلّ إلى إشكالين، فنأتي بتلك الإشكالات، ونشير إلى أجوبتها إرجاعاً إلى الأصول السالفة مع مزيد إيضاحات وزيادة إفاضات مستمداً من فتاح القلوب ومناح الغيوب بهر برهانه وعظم سلطانه، على مايلي :

الإشكال الأول: أن الصورة العلمية كيف نفساني والكيف عرض، فعلمنا بالجوهر الخارجي ان كان كيفاً فكيف كان الشيء الواحد جوهرأ وعرضاً معاً؟ وإن قلنا إن علمنا بالجوهر لم يكن جوهرأ رأساً بل كيف فقط كان اطلاق العلم عليه غير صحيح لعدم مطابقته للواقع .

وبتقرير آخر أن العلم بكل مقولة يجب أن يكون من تلك

المقولة، فيلزم من تعقل الجوهر أن تكون الصورة العقلية للجوهر جوهرًا وكيفاً معاً لأن الصورة العلمية كيف نفساني والكيف عرض، فيلزم اجتماع مقولتين في ماهية واحدة.

أقول: هذا الإشكال قد تعرض به الشيخ الرئيس أولاً حيث قال في أول الفصل الثامن من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء: «وأما العلم فأن فيه شبهة وذلك لأن لقائل أن يقول: إن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها، وهي صور جواهر وأعراض؛ فإن كانت صور الأعراض أعراضاً فصور الجواهر كيف تكون أعراضاً؟ فإن الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر لا يكون في موضوع البتة، وماهيته محفوظة سواء نسبت إلى إدراك العقل لها، أو نسبت لها إلى الوجود الخارجي».

ثم تصدّى للجواب عنه بقوله: «فنقول: إن ماهية الجوهر بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع، وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فإنها ماهية شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع، أي إن هذه الماهية هي معقولة عن أمر وجوده في الأعيان أن يكون لا في موضوع؛ وأما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر، أي ليس حدّ الجوهر أنه في العقل لا في موضوع؛ بل حده أنه سواء كان في العقل أو لم يكن فأن وجوده في الأعيان ليس في موضوع» (ج ٢ ط ١ ص ٣٦١).

والجواب: أنك قد دريت من الأصول السالفة سيما من الأصليين العاشر والثاني عشر أن علومنا بالأشياء مطلقاً - أي سواء

كانت حسية أو خيالية أو وهمية أو عقلية ليست حالة في النفس وليست النفس ظرفاً لها، والآلات والقوى كالمرائي والمظاهر للنفس؛ وأن الإدراك مطلقاً هو اتحاد جوهر المدرك بمدركه مطلقاً أي العاقل مثلاً في ادراكه للمعقولات يتحد بها ويصير عين تلك الأشياء على وجه الطف وأشرف مما هي في الخارج كما تقدم التنبيه على ذلك في ذيل الأصل الثامن؛ وأن معنى الجوهر ليس هو الوجود من حيث هو موجود مسلوباً عنه الموضوع، وكذلك ليس معنى الجوهر هو الشيء الموجود بالفعل، بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بأنه الشيء ذو الماهية إذا صارت ماهيته موجودة في الخارج كان وجودها الخارجي لافي موضوع؛ وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل أو في الأعيان ووجوده في العقل لا يبطل كونها بحيث إذا تحققت في خارج العقل كانت غير حالة في المحل المتقوم بنفسه؛ فالمعقول من الجوهر جوهر لأنه لا في موضوع بالمعنى المذكور، فلم يلزم كون شيء واحد جوهر أو عرضاً معاً فراجع الأصلين المذكورين العاشر والثاني عشر.

جواب آخر: ويجاب عن الإشكال بوجه آخر وهو اختلاف الحملين على التحقيق الذي دريته في الأصل السادس، أي لا منافاة بين كون الشيء مفهوم القائم بنفسه بالحمل الأولي الذاتي، وبين كونه مما يصدق القائم بغيره بالحمل الشائع الصناعي، على قياس مفهوم العدم ونظائره مما تقدم في ذلك الأصل حيث يصدق على كل منها نقيضها بحسب المفهوم فتبصر.

ثم افاد المولى صدر المتألهين في تعليقاته على الشفاء بعد نقل جواب الشيخ الرئيس المذكور آنفاً بقوله : ان الذي ذكره الشيخ في دفع الشبهة المذكورة بأنّ «المعقول من الجوهر ماهية أمر وجودها في الخارج ليس في موضوع ، وأما وجودها في العقل فليس كذلك» غير كاف أيضاً في دفع الشبهة المذكورة فان العقل من الموجودات العينية ، والحال في الموجود العيني موجود عيني ، فالسؤال وارد في أن الصورة العلمية للجوهر ما حالها بحسب هذا الوجود؟ فإن كان كيفاً يلزم صيرورة الجوهر كيفاً في العقل ، وكون صورة واحدة كيفاً و متحدة بالماهية الجوهرية ، وإن كان جوهرأ كان للجوهر وجود عيني في الموضوع ، ولا فائدة في تقييدهم مفهومات المقولات بكونها إذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا . وهذا كما يقال لنقش الفرس المنقوش في الجدار أنه شيء إذا وجدت في الخارج كان ذاحية وحسّ وحركة ، ولا شك أن المنقوش ليس ماهية الفرس سواء كان في الجدار أو في غير الجدار ، فالذي في الذهن شيء واحد وله ذات واحدة والشيء الواحد لا يمكن أن تكون ماهيته لأمرين متباينين . فالمقام يستدعي غمطاً آخر من البيان ، وطوراً فوق طور اولئك الأعلام ولنا فيه خوض عظيم وقد أحيينا مذهب بعض المتقدمين وهم فرفور يوس و أتباعه من المشائين من أن العاقل في إدراكه الممعقولات يتحد بها ويصير عين تلك الأشياء على وجه اللطف وأشرف مآهي في الخارج ، وقد بينّا ذلك وأوضحنا سبيله في باب العقل والمعقولات من كتابنا الكبير .

يعنى بذلك الكتاب الكبير كتاب الأسفار . وقوله : «على وجه
الطف وأشرف مما هي في الخارج» هو ما نبّهناك عليه في ذيل الأصل
الثامن من قولنا : «تنبيه لا يخفي عليك ...» .

نقلٌ وردُّ:

قال المولى صدر المتألهين في تعليقاته على الهيات الشفاء : قال
المولى القوشجي في دفع الإشكال المذكور : «إنّ الحاصل في
الذهن عند تصورنا الجوهر أمران : أحدهما ماهية موجودة في
الذهن وهو معلوم وكلّي وجوهر وهو غير قائم بالذهن ناعتاً له بل
حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان ؛ وثانيهما موجود
خارجي وعلم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات
النفسانية ، فحينئذ لا يرد الإشكال إنما الإشكال من جهة كون شيء
واحد جوهرأ وكيفأ (ط ١ ص ١٢٨) .

وقريب من تعبيره في التعليقات قوله في الأسفار ، ولكن ما في
التعليقات أولى بما في الأسفار حيث قال : «قال بعض اهل الكلام
في دفع الإشكال المذكور وهو كون شيء واحد جوهرأ وعرضأ
كليأ و جزئياً علماً و معلوماً : إنا إذا تصورنا الأشياء يحصل عندنا
أمران : أحدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلّي وجوهر وهو
غير حال في الذهن ناعتاً له بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان
والمكان ؛ وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض
قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية ، فحينئذ لا إشكال إنما الإشكال

من جهة كون شيء واحد جوهرأ و عرضأ، أو علماً و معلوماً، أو كلياً و جزئياً. (ج ١ ط ١ ص ٧٠).

ولا يخفي عليك أن التعبير بماهية موجودة في الذهن كما في التعليقات أولى من التعبير بموجود في الذهن كما في الأسفار في بيان مراد القوشجي، ولذا اختار الحكيم السبزواري في غرر الفرائد التعبير الأول كما ستسمعه. ثم المراد من الخارج في الشق الثاني من قوله: «موجود خارجي، أو موجود في الخارج» هو النفس لأنها من الأعيان الخارجية.

وأما ما في الغرر فقال في بيان مراد القوشجي: «بعض - وهو الفاضل القوشجي - قياماً بالذهن من حصول فيه - في التنكير الذي للتنويع إشارة إلى ما اصطلاح عليه - فرق. فقال: إن في الذهن عند تصورنا الجوهر أمرين: أحدهما ماهية موجودة في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وهو غير قائم بالذهن ناعتأ له، بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان؛ وثانيهما موجود خارجي وعلم و جزئي و عرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية، فحينئذ لا يرد الإشكال إنما الإشكال من جهة كون شيء واحد جوهرأ و عرضأ أو علماً و معلوماً أو كلياً و جزئياً. انتهى. وتصويره أنه إذا فرض مشكلاً محفوفاً بمرآة من بلور أو ماء من جميع الجوانب بحيث انطبع صورته فيها فهأنا أمران: أحدهما شيء ليس قائماً بالمرآة ولكنه فيها وهو ذو الصورة؛ وثانيهما شيء قائم بالمرآة وهو نفس الصورة المنطبعة، فقس عليه ما في مرآة الذهن. هذا مذهبه وفيه ما فيه»

انتهى كلام صاحب الغرر في تقرير مذهب القوشجي .

أقول : القوشجي هو علاء الدين المولى علي شارح تجريد الاعتقاد للمحقق نصير الدين الطوسي - وشرحه عليه معروف بالشرح الجديد قبال الشرح القديم للشيخ شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الإصبهاني - ومؤلف رسالتي الهيئة والحساب بالفارسية ، و شارح زيج الغ بيك ؛ وإليه انتهت رئاسة مرصد سمرقند بعد وفات غياث الدين جمشيد القاشي ، وبالجمله هو من أكابر العلماء وأعظم أبناء التحقيق في علوم عديدة وفنون متنوعة .

وأما نظره الشريف في دفع الإشكال من الفرق بين الحاصل في الذهن وبين القائم به فيعني الفرق بين الحمل الأولي الذاتي وبين الحمل الشائع الصناعي بلا فرق ، والفرق في التعبير فقط أعني أنه عبّر بالحاصل في الذهن والقائم به ، وصاحب الأسفار عبّر بالحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي فتدبر .

ويا ليت المولى الصدرا وصاحب الغرر نقلعين عبارة القوشجي أولاً ثم يبيناً مراده .

ولا يخفي عليك أن صاحب الغرر ناظر في التقرير إلى ما في الأسفار إلا أنه أتى بتمثيل في تصوير مرام القوشجي ، ولكن حاشاه أن يتفوه بأن الذهن مثل كأس من بلور إذا تصور الإنسان صورة جوهرية تحصل منها صورة جوهرية في وسط تلك الكأس غير ناعته لها ، ثم تنعكس من تلك الصورة الحاصلة فيها صورة أخرى قائمة بالكأس ناعته لها ، على أن الإنسان اذا تصور السواد مثلاً يلزم

على تقرير صاحب الغرر قيام السواد بذاته لا بالموضوع فلا يكون جوهرًا، ولا عرضاً أيضاً لقيامه في الذهن بذاته؛ وإنما الأمر في الحصول والقيام هو ما أشرنا إليه.

وعليك بعبارة القوشجي في الجواب عن الإشكال: قال في أوائل شرحه على تجريد الاعتقاد عند قول المحقق الطوسي: «وهو - أي الوجود - ينقسم إلى الذهني والخارجي وإلا بطلت الحقيقة - بعد نقل الشبهة - أعني ذلك الإشكال على الوجود الذهني - وجوابهم عنها، ما هذا لفظه:

«والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به، فإن حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما أن حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به، وكذا الحصول في الزمان فإنه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه. وإنما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه. وهذه الأشياء أعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والإمتناع وأمثالها إنما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها، وإنما كانت توجب اتصاف الذهن بها لو كانت قائمة به وليس كذلك.

وبهذا التحقيق يندفع إشكال قوي يرد على القائلين بوجود الأشياء أنفسها لا صورها وأشباحها في الذهن؛ وهو أن مفهوم الحيوان مثلاً إذا وجد في الذهن فأنا نعلم يقيناً أن هناك أمرين: أحدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر أعني مفهوم الحيوان إذ المراد بالجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في

موضوع . وثانيهما موجود في الخارج وهو علم جزئي و عرض .
 فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال ، الموجود في الذهن هو
 مفهوم الحيوان الذي شبّحه قائم بالذهن ، إذ المراد بوجود أمر في
 الذهن على هذه الطريقة قيام شبّحه و مثاله بالذهن وهو كلي
 وجوهر و معلوم ، والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم
 بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو أيضاً جزئي و عرضي من
 الكيفيات النفسانية و علم فلا إشكال .

وأما على طريقة القائلين بوجود الأشياء أنفسها في الذهن
 فيشكل أن الموجود في الخارج الذي هو علم جزئي و عرض من
 الكيفيات النفسانية ماهو ؟ إذ ليس هناك على هذه الطريقة إلا مفهوم
 الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به و معلوم .

وعلى تحقيقنا هذا نقول : إن مفهوم الحيوان مثلاً إذا حصل
 في الذهن فحينئذ تقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم
 وهو عرض و جزئي لكونه قائماً بنفس شخصية ، و متشخصاً
 بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج ، وأما الموجود في الذهن
 فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر و معلوم
 انتهى كلام القوشجي في الجواب عن الإشكال .

وكذلك قد تعرض القوشجي لنبذة من مباحث الوجود الذهني
 في البحث عن الكيفيات النفسية من تجريد الاعتقاد أيضاً .

ولا يخفي عليك أن مراده بالخارج في قوله : «وثانيهما موجود
 في الخارج» ، وكذا في قوله : «والموجود في الخارج هو هذا الشبح

القائم بالذهن»، وكذا في قوله: «فيشكل أن الموجود في الخارج»، وكذا في قوله: «وهو الموجود في الخارج»، ليس الخارجي العيني الذي هو في قبال الوجود الذهني، بل مراده به هو الموجود القائم بالنفس، فحيث إن النفس موجود خارجي فهذا الأمر الموجود في النفس أيضاً خارجي، فالخارجي بهذا المعنى في قبال الأمر الأول الموجود في الذهن وإن كان الأمران كلاهما ذهنيين مقابلين للخارج العيني، فلا تغفل.

والعجب أن العلامة الدواني قال في تعليقاته على شرح القوشجي عند قوله: «وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض» معترضاً عليه ما هذا لفظه: «أقول وجود الأمر الثاني في الخارج ممنوع، نعم اتصاف النفس في الخارج به مسلم ولا يلزم منه وجوده فيه كما تقرر» انتهى. ولا يخفي عليك ما فيه.

وبالجملة أنت بالتدبر في كلمات القوشجي حول حصول الشيء في الذهن واتصاف الذهن بذلك الشيء تعلم أن ماهية واحدة فاردة ذهنية جوهرية كانت أو غيرها لها نحو وجود نفساني و عنوان مرآتي، فبالأول قائمة بالذهن، وبالثاني حاصلة فيه على اصطلاحه، ومآله إلى ما أشرنا إليه من الحملين، فلا يرد اعتراضات صاحب الأسفار عليه مما لا حاجة إلى نقلها. وأما كلام القوشجي حول القائلين بالشبح فقد تقدم كلامنا فيه في الأصل الخامس.

الإشكال الثاني: هذا الإشكال في الحقيقة هو تعميم التقرير الثاني في بيان الإشكال الأول، بأن يقال خطاباً للقوم من أهل

الحكمة الذائعة : إنَّ جميع المقولات بالنظر إلى ذواتها متبائنة بأسرها فما عدا كيف منها متبائنة مع كيف أيضاً ، وإنكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية - أي الصور العلمية - كيفيات ، وإن العلم بكل مقولة يجب أن يكون من تلك المقولة ، فيلزم من تعقل الجوهر أن تكون الصورة العقلية للجوهر جوهرأً وكيفأً - كما تقدم في الإشكال الأول - وكذلك يلزم أن تكون الصورة الكمية في العقل كمأً وكيفأً ، وعلى هذا القياس في تعقل كل واحدة من المقولات الأخرى ماعدا كيف ، فيلزم اجتماع مقولتين في ماهية واحدة احديهما الصورة العقلية لتلك المقولة ، والأخرى الصورة العلمية الكيفية ؛ بل يلزم اندراج حقائق جميع المقولات المتبائنة بالنظر إلى ذواتها مع كيف ، في كيف .

تبصرة : إن الجوهر الذهني بحسب ماهيته جوهر فالجوهر ذاتي له ، وبحسب حلوله في الذهن (على تعبير القوم) صادق عليه مفهوم العرض ؛ ولا منافاة بين كون الشيء جوهرأً بحسب ذاته ، وبين كونه صادقاً عليه مفهوم العرض أيضاً ؛ وإنما المنافاة فيما لو كان شيء واحد مندرجاً تحت مقولتين بحيث كانتا ذاتيتين لذلك الشيء أي يصير ذلك الشيء مجنساً بجنسين في مرتبة واحدة بحسب ذاته .

وبعبارة أخرى : الجوهر والعرض مقولتان لحقيقتين متخالفتين مندرجتين تحتتهما ، وهاهنا ليس كذلك لأن مفهوم العرض ليس بذاتي لما تحته بل عرضي بخلاف الجوهر فإنه ذاتي فلا منافاة بينهما من حيث محض صدقهما على شيء واحد أي الجوهر الذهني

مثلاً، وصدق مفهوم العرض على الجوهر العيني أظهروا صدق .
وهكذا الكلام في صدق مفهوم العرض مع كل واحدة من
المقولات الأخرى، لأنّ العرض عرض عام للمقولات التسع
العرضية لكونه من العروض وهو وجودها في الموضوعات، سواء
كان صدق مفهوم العرض عليها على وجوداتها الخارجية - كما هو
أظهر - أو الذهنية كما هو ظاهر .

وأما كيف فجنس عال والأجناس العالية ذاتيات لأنواعها
وأفرادها، ولا يمكن تبدل الذاتيات في أنحاء الوجود وإلا لم يكن
الذاتي ذاتياً؛ فإذا كان العلم بكل مقولة من تلك المقولة، وكانت - مع
ذلك - الصور العلمية كيفيات نفسانية لزم أن يكون شيء واحد مندرجاً
تحت مقولتين ومجنساً بجنسين في مرتبة واحدة بحسب ذاته . مثلاً إذا
كانت الصورة العلمية جوهرًا كالإنسان والفرس، أو كمأ أو وضعاً
كالسطح والانتصاب لزم أن يكون شيء واحد - أي الصورة العلمية
جوهرًا وكيفاً، أو كمأ وكيفاً، أو وضعاً وكيفاً، وهكذا في سائر
المقولات فلزم اندراج كل واحدة من المقولات ماعدا كيف في
الكيف؛ بل إذا كانت الصورة العلمية كيفاً محسوساً مثلاً كالسواد لزم
أن يكون شيء واحد كيفاً محسوساً وكيفاً نفسانياً معاً، فالإشكال
الثاني أصعب على القوم من الأول وألزم عليهم فتبصر .

الجواب عن الإشكال :

أما الجواب عن الإشكال فبجملة ما قرّرناه في الأصول سيما في

الأصلين الثالث والعاشر منها تبين لك أن شيئاً من المعقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها بل المقولات إماعينها أو مأخوذ فيها؛ وأما من حيث كونها صفاتاً موجودة للذهن ناعته له من مقولة كيف بالعرض لا أنّ كيف ذاتي لها. وأصل الإشكال وقوامه على أن جميع المقولات ذاتيات لجميع الأفراد بجميع الاعتبارات، وهو مما لم يقم عليه برهان، وما حكم بعمومه وجدان. وكذلك القوم وقعوا في مثل هذه الإشكالات لظنهم أن وجود الصور المعقولة في النفس كوجود الأعراض في محالّها وأنكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول، فلا جرم لا يمكنهم التفصي عن اشكال كون الشيء جوهرًا وعرضاً عند تعقل النفس للجواهر.

وذلك هو الذي - أي ما قلنا من أصل الإشكال هو الذي - جعل الأفهام صرعى وصيرّ الأعلام حيارى حيث أنكر قوم - كالفخر الرازي - الوجود الذهني، فجعل العلم مجرد الإضافة بين العالم والمعلوم. وجوز بعضهم - كالسيد السند الصدر الشيرازي - انقلاب الماهية، فجعل الصور العلمية كلّها من مقولة كيف لا غير بالانقلاب ما عدا كيف فإنّ الصورة العلمية الكيفية من مقولة كيف بلا انقلاب. وزعم بعضهم - كالملاّ جلال الدين الدواني - أن إطلاق كيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة، فأنكر كون العلم كيفية نفسانية بل جعله أمراً ذهنياً فقط من مقولة المعلومات، وأن العلم بكل مقولة ليس شيئاً سوى تلك المقولة من غير أن يكون

له وجود في نفسه، فالعلم بالكيف كيف نفساني فقط عنده. فاختار كل مذهباً وطريقةً ولم يهتدوا إلى حلّه سبيلاً، ولم يأتوا بشيء يضمن ويغنى إلا قليلاً.

تنبيه: ماتقدّم من جواب الفاضل القوشجي عن الإشكال الأول يجاب به عن هذا الإشكال أيضاً على الوجه الذي بيّناه من أن مآله إلى اختلاف الحملين. فيجاب أيضاً عن هذا الإشكال بأن الصورة العلمية من كل مقولة جوهرأ كانت أو كمأ أو كيفأ أو غيرها فهي من تلك المقولة بالحمل الأولي الذاتي، وأما بالحمل الشائع الصناعي فهي كيف، فلا منافاة لاختلاف الحمل.

الجواب عن الإشكاليين على القول بالأشباح:

ثم الجواب عن الإشكاليين على مذهب القائلين بالأشباح ظاهر. وذلك لأنّ الشيء على هذا القول لا يحصل بنفسه وماهيته في الذهن، فلا يلزم كون شيء واحد جوهرأ و عرضأ، أو جوهرأ وكيفأ، أو كمأ وكيفأ، وهكذا في سائر المقولات.

وعلى بيان آخر حتى يعمّ الجواب عن سائر الإشكالات أيضاً يقال: إنّ الموجود في الأذهان ليس حقائق المعلومات حتى تلزم المحاذير، بل بين تلك الأشباح وبين حقائقها محاكاة بوجه ما لا من جميع الوجوه حتى يقال إنها لم لا تبرد في الذهن ولم لا تحرق وغير ذلك من المحاذير. بل التقرير الأول أيضاً يعمّ الجواب عن سائر الإشكالات الآتية. ولكنك دريت في الأصل الخامس أن دلائل

الوجود الذهني دالة على أن للمعلومات بأنفسها وجوداً في الذهن، لا أمر آخر أي الشبح الذي يغيرها في الماهية ويوافقها في بعض الأعراض، فراجع ذلك الأصل.

الجواب عن الإشكاليين على القول بالانقلاب :

ذهب السيد السند إلى أن الماهية أصل في التحقق، والوجود أمر اعتباري، بعكس ما أومأنا إليه في الأصل الأول. وقال في الجواب عن الإشكاليين على الوجود الذهني بانقلاب ماهية الجوهر والكم وغيرهما ماعدا كيف إلى كيف في الذهن، وأما كيف فهو باق على مقولته من غير انقلاب.

وبعبارة أخرى : أن السيد كان قائلاً في الوجود الذهني بأن الماهيات الخارجية ماعدا كيف بأنفسها منقلبة فيه إلى كيف، على أنه كان قائلاً بأصالة الماهية واعتبارية الوجود. وعلى القول بالانقلاب اندفع الإشكالان بل الإشكالات الأخرى الآتية أيضاً إذ مدار الجميع على أن الوجود الذهني باق على حقيقته الخارجية. ولكنك قد دريت في الأصل الخامس أن من المفاسد العظيمة على القول بالشبح لزوم كون العلوم جهالات، فكيف في الانقلاب؟! على أن السيد لو كان قائلاً بأصالة الوجود لكان لقوله محتمل لأن الوجود مقول بالتشكيك على مراتب هو فيها أصل محفوظ و سنخ باق، وأما الماهيات فهي مثار الاختلاف فأتى لها هذا العرض العريض؟

ثم لا يخفي عليك أن الانقلاب الكذائي فاقد عن الأمر المشترك بين الأعيان الخارجية وبين الصور الذهنية إلاّ أمراً مبهماً عاماً كالوجودية والشيئية ونحوهما مما لا يصحّ أن يقال إنه انقلب من كذا إلى كذا، والحال أن الانقلاب لا يصحّ بدون الأمر المشترك، ألا ترى أنهم قالوا في تعريف انقلاب العناصر بعضها إلى بعض هو أن يخلع كل واحد منها صورته ويلبس صورة عنصر آخر، والمادة مشتركة بين الصورتين؟

على أن الموجود الذهني علم، والعلم بالشيء انكشافه بما هو عليه، فكيف يكون هذاذاك مع الانقلاب الكذائي الذي هو فوق المغايرة الشبحية التي ذهب إليها القائلون بالأشباح بمراحل؟ بل هاهنا مباينة تامة وهناك مشابهة ومحاكاة في الجملة؛ والأمر المبهم العام الذي هو صرف الاعتبار العقلي لا يصلح للإشتراك بينهما.

وتمثيل الأمر المشترك وتنظيره بالهيولى المبهمة في بيان مرام السيد الصدر لا يخلو من دغدغة؛ وذلك لأن إيهام الهيولى كإيهام الجنس بحسب الكون، أي إنها دائرة بين هذه الصورة وبين تلك الصورة في تحصيلها العيني الخارجي، ولا يخفي أن الهيولى أمر موجود مشترك في الصور الكائنة الفاسدة، فنسئل السيد الصدر عن الأمر المشترك في العيني والذهني اللذين هما نشأتان منفصلتان مع ان الماهية ماثرا الكثرة والاختلاف.

والسيد هذا هو الأمير صدر الدين محمد بن ابراهيم الحسيني الدشتكي الشيرازي المشهور بالسيد السند، والد الميرغيات الدين

منصور الشيرازي، صاحب تأليفات عديدة، قتل سنة ثلاث وتسعمائة على أيدي التركمانية الديار بكرية. وكان بينه وبين معاصره العلامة الدواني مناظرات. وصاحب الأسفار محمد بن ابراهيم الشيرازي أيضاً يعبر عن السيد هذا محمد بن ابراهيم تارة ببعض المدققين، وأخرى ببعض الأماجد، وأخرى ببعض الأعلام، وأخرى بالخبر العلامة ونظائرها.

تبصرة: اعلم أن عدة مواضع من كلمات السيد الصدر في هذا المبحث وغيره توهم بظاهاها إلى أصالة الوجود واعتبارية الماهية، ولكن يجب أن يعلم أن الوجود في كلامه بمعنى المفعول والمفعول هو الماهية في نظره، وكذلك الوجودية بمعنى المفعولية، والوجود بمعنى الجعل؛ وذلك لأن السيد قائل بأن موجودية كل شيء هي كونه متحداً مع مفهوم الوجود، وهو عنده مفهوم بديهي بسيط كسائر المشتقات يعبر عنه في الفارسية بهست ومرادفاته، وليس له مبدء أصلاً لا في الذهن ولا في الخارج.

ثم اعلم أن القائل بالشبح يعبر عن الوجود الذهني بالوجود الظلي، وكذلك السيد الصدر القائل بالإنقلاب يعبر عنه أيضاً بالوجود الظلي، وكذلك صاحب الأسفار يعبر عنه بالوجود الظلي، فالوجود الظلي في تعبيراتهم كأنه بالأشتراك اللفظي يطلق على معاني متغايرة، فتبصر.

ولا يخفي عليك أن البحث في المقام يناسب نقل مذهب إليه السيد السند من تقرير الانقلاب وبيانه وإن كان في الحقيقة لا عائدة

فيه إلا محض المعرفة بقوله في ما اختاره، أولعله يوجب تشييد الأذهان؛ كيف كان ننقله مع إضافات نجعلها بين الهلالين توضيحاً لمراد عبارته على مايلي، قال:

«بيانه يتوقف على تمهيد مقدمة، هي أن ماهية الشيء متأخرة عن موجوديتها (أي عن مجعوليتهما لأنها قبل الجعل عدم صرف، لا على أنها تدل على أصالة الوجود كما ظن لأن السيد الصدر لم يكن قائلاً بها فلا تغفل) بمعنى أنه مالم يصير موجوداً (أي مجعولاً) لم يكن ماهية من الماهيات، إذ المعدوم الصرف ليس له ماهية أصلاً وليس شيئاً من الأشياء، فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق إما ذهناً أو خارجاً لم يكن ماهية من الماهيات.

فإن قلت: فما يصير موجوداً ثم يصير ماهية إما هذه الماهية فيصير هذه الماهية موجودة ثم تصير هذه الماهية وهو ظاهر البطلان، أو ماهية أخرى وهو أفحش مثل أن يقال وجد الفرس فصار انساناً؟ قلت: لاحصر بل يتصور شق ثالث، أما أولاً فلأن هذا التقدم رُتبياً لازمانياً، وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز. وأما ثانياً فلأن معنى قولنا وجد فصار انساناً ليس أنه وجد شيء معين فصار انساناً حتى يتأتى الترديد بأن هذا الشيء إما إنسان أو غيره، بل هناك أمر واحد هو إنسان موجود (أي مجعول)، فتحققه وحصوله من حيث هو موجود أولى بالحصول من حيث هو ماهية الإنسان.

وأيضاً لو تم ما ذكرت لزم أن لا يتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالأربعة على الزوج مثلاً بأن يقال: لو وجدت الأربعة أولاً

فصارت زوجاً، فما وجد أولاً إما زوج فالزوج يصير زوجاً، أو ليس بزواج فتكون الأربعة ليست بزواج ثم تصير زوجاً، وبطلانهما ظاهر.

إذا تمهد هذه (المقدمة) نقول: لما كانت موجودية الماهية (أي معجوليتها) متقدمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا تكون هناك ماهية أصلاً، والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة، فإذا تبدل الوجود (الاعتباري) بأن يصير الموجود الخارجي موجوداً في الذهن لا استبعاد أن تتبدل الماهية أيضاً، فإذا وجد شيء في الخارج كانت له ماهية إما جوهر أو كم، أو من مقولة أخرى، وإذا تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف، وعند هذا اندفع الإشكالات إذ مدار الجميع على أن الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية.

فإن قلت: هذا بعينه هو القول بالشبح، ويرد عليه أنه على هذا لا يكون الأشياء بأنفسها حاصلة في الذهن بل أمر آخر مبائن لها بالحقيقة.

قلت: ليس للشيء بالنظر إلى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينة يمكن أن يقال هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج، بل الموجود الخارجي بحيث إذا وجد في الذهن انقلبت كيفاً، وإذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي؛ فإن كان المراد بوجود الأشياء بأنفسها في الذهن وجودها فيه وانقلبت حقيقتها إلى حقيقة أخرى فذلك

حاصل ، وإن أريد أنها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية فلم يقم عليه دليل ، إذ مؤدّى الدليل أن المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه ، ولا يخفي أن هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الأمر فيجب أن يوجد في الذهن أمر لو وجد في الخارج كان متصفاً بالمحمول وإن انقلبت حقيقته وماهيته بتبدل الوجود .

فإن قلت : انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية من الجواهر والأعراض ، وبين الكيفيات الذهنية أي الصور العلمية مادة مشتركة تكون بحسب الوجود الظلي كيفاً ، وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم كما قرروا الأمر في الهولى المبهمة في ذاتها حق الإبهام ، وتصير باقتران الصورة تارة ماء و تارة هواء و تارة ناراً ، وظاهر أنه ليس هناك (أي بين الموجودات الخارجية وبين الموجودات الذهنية) مادة مشتركة بين جميع الموجودات (فإذا لم يكن مادة مشتركة لزم الانقلاب المحال) .

قلت : إنما استدعى الانقلاب الأمر المشترك لو كان انقلاب أمرٍ في صفته كانقلاب الأسود أبيض ، والحار بارداً ؛ أو استدعى انقلاب أمرٍ في صورته كانقلاب النطفة جنيناً ، والماء هواءً ؛ وأما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها إلى حقيقة أخرى فلا استدعى مادة مشتركة موجودة بينهما ، نعم يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب أمراً مبهماً عاماً (كالشيئية والموجودية ونحوهما) .

هذه خلاصة ما ذكره السيد السند في تقرير مذهبه . ولا يخفي

عليك مافيه من الاعتراضات الواردة، نعم كما أشرنا إليه آنفاً -إنَّه لو كان قائلاً بأصالة الوجود لكان لما اختاره وجه وجيه لأنه مقول بالتشكيك على مراتب فيها أصل محفوظ وسنخ باق، وهو قائل بأصالة الماهية وهي ليست إلا مثار الاختلاف والبينونة فأنَّى للماهية ذلك العرض العريض؟ والوجود الذي هو جهة وحدة الماهيات ومصحح الهوية عنده اعتباري محض. ثم ان قوله «انقلاب نفس الحقيقة بتمامها إلى حقيقة أخرى» نظير القول بإعادة المعدوم.

إفصاح: كأنَّ نظري السيد والدواني متعاكسان في الوجود الذهني؛ وذلك لأنَّ السيد يقول: الصور العلمية كلها ماعدا كيف تنقلب إلى كيف، وأما كيف فكيف بلا انقلاب؛ وأما الدواني فيقول: إن العلم بكل مقولة ماعدا كيف ليس شيئاً سوى تلك المقولة، وإطلاق كيف عليها بالتشبيه والمسامحة، وأما الصورة العلمية الكيفية فكيف حقيقةً بلا تشبيه ومسامحة، فهو ينكر كون الصورة العلمية كيفاً نفسانياً سوى العلم بالصورة الكيفية، والسيد يقول كلّها كيف إلا أن ماسوى كيف كيف بالإنقلاب، وكيف كيف بلا انقلاب.

الجواب عن الإشكاليين على ماذهب اليه المحقق الدواني: أفاد صاحب الغرر أنَّ الدواني ذهب إلى أنَّ إطلاق القوم لفظ كيف على الصور العلمية من الجوهر ومن سائر المقولات ماعدا كيف أنَّما هو على المسامحة تشبيهاً للأمور الذهنية بالحقائق الكيفية الخارجية، وأما في الحقيقة فالعلم لما كان متّحداً بالذات مع المعلوم

بالذات كان من مقولة المعلوم، فإن كان جوهرًا فجوهر، وإن كان كما فكم، وإن كان كيفًا فكيف وهكذا، فلا يلزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين.

وأما جوهرية شيء واحد وعرضيته فليس فيه عنده إشكال لأن العرض من العروض وهو الحلول وهو نحو من الوجود والوجود ليس ذاتيًا للماهية، فمفهوم العرض يصدق على المقولات العرضية وعلى الجوهر الذهني صدق العرض العام على العروض، ولا منافاة بين كون الشيء جوهرًا ذهنيًا بمعنى أنه ماهية حق وجودها في الأعيان أن لا يكون في الموضوع وبين كونه عرضًا خارجيًا لا في مقام ذاته. انتهى.

أقول: مذهب الدواني هو مذهب المشاء عند التدبر، وهو في الحقيقة يحرر كلام الشيخ الرئيس المذكور آنفًا في ذيل تقرير الإشكال الأول بوجه آخر فتدبر.

وأما استثنائه كيف عن سائر المقولات في الحكم المذكور فلأن الصورة العلمية من كيف إنما هو كيف على الحقيقة لا على التشبيه والمسامحة كما هو ظاهر.

وجملة الأمر في تقرير غرض الدواني أن القوم لما عدّوا الصور العلمية من باب كيف ويلزم منه أن تكون صورة الجوهر في العقل جوهرًا وكيفًا فتندرج تحت مقولتين قال الدواني في الجواب عن الإشكال: إن العلم بكل مقولة من مقولة المعلوم، وإن عدّ الصور العلمية من كيف من باب المسامحة وتشبيه الأمور الذهنية بالأشياء الخارجية. ثم بين وجه كونها من باب كيف بالتشبيه والمسامحة

بقوله : لأنه إن أريد بالكيف ماهية حقها في الوجود الخارجي أن تكون في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لأن يكون جنساً من عوالي الأجناس كما أن الجوهر بالمعنى المذكور له جنس عال ، فهما باعتبار هذين المعنيين متبائنان لا يصدقان على شيء في شيء من الظروف .

وإن أريد من الكيف عرض لا يكون بالفعل مقتضياً للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن فلا تمنع بهذا الاعتبار بينه وبين ماهية الجوهر ، وكذا بينه وبين ماهيات بواقى الأعراض فلا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين . انتهى ما أردنا من نقل تقرير غرض الدواني . ولكن لا يخفى عليك ما يرد عليه من الاعتراضات . والجواب الحق هو حسم مادة النزاع بما ذكرناه أولاً من اختلاف الحمل وغيره فتنبه .

تذنيب - قد تقدم في مفتتح الجواب عن الإشكال الثاني أن الفخر الرازي أنكر الوجود الذهني فجعل العلم مجرد الإضافة بين العالم والمعلوم ، فنقول : إن الإدراك هو تكامل النفس في أطوارها العلمية ، فبعد ما علم أن العلم يغير ذات النفس وجوهرها ويصير عينها بها تنظر إلى غيرها ، وأن نتيجة العمل في طول العمل ، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ، علم أن الفخر الرازي وأتباعه القائلين بأن العلم إضافة فقد خبطوا خبط عشواء ، وسلكوا طريقة عمياء .

ومن افادات المحقق الطوسي في رد الفخر وأترابه ما قاله في الفصل السابع من النمط الثالث من شرح الإشارات بهذه العبارة :

«فمنهم من جعل الإضافة العارضة للمدرك إلى المدرك نفس الإدراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة، وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضائفين، فلزمه أن لا يكون ما ليس بوجوده في الخارج مدركاً، أن لا يكون إدراكاً ما جهلاً بالثبوت لأن الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إياها».

وقال صاحب الأسفار: «والعجب من هذا المسمى بالإمام كيف زلت قدمه في باب العلم حتى صار الشيء الذي (يعنى به العلم) به كمال كل حى وفضيلة كل ذي فضل والنور الذي يهتدي به الإنسان إلى مبدئه ومعاده عنده من أضعف الأعراض وأنقص الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود؟! أما تأمل في قوله تعالى في حق السعداء: «نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم (تحریم: ٨). أما تدبر في قول الله سبحانه: «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» (نور: ٤٠). وفي قوله: «هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون» (زمر: ٩).

ألم ينظر في معنى قول رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - «الإيمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن»؟ فهذا وأمثاله كيف تكون حقيقتها حقيقة الإضافة التي لا تحصل لها خارجاً وذهناً إلا بحسب تحصل حقيقة الطرفين؟ (الأسفار ط ١ ج ١ ص ٢٨٨، فصل ١١، مسلك خامس).

أقول: والعجب من الفخر أيضاً أنه قد صرح في شرحه على الفصل السابع من النمط الثالث من الإشارات بأن العلم عرض،

وكذا في المباحث المشرقية حيث قال في الفصل السادس من الطرف الأول من الباب الأول منه في العلم ما هذا لفظه: «العلم والإدراك والشعور حالة إضافية وهي لا توجد إلا عند وجود المضافين ...». (ج ١ ص ٣٣١ ط حيدرآباد دكن). ثم قال في تجرد النفس الانسانية ما هذا لفظه: «وأما العلم فقد بينا أن حقيقته ليست مجرد إضافة فقط، بل إنما يتم بحصول صورة مساوية لما هية المعلوم في العالم فيكون العلم صفة حقيقية ولا بد أن يكون لها محل معين ممتاز عن غيره فيكون سارياً فيه» (ج ٢ من المباحث المشرقية ص ٣٥١). فحكم في كتاب واحد تارة بأن العلم حالة إضافية، وأخرى بأنه صفة حقيقية.

الإشكال الثالث: هو انطباع العظيم في الصغير، وبطلانه مما لا يخفي. بيانه أن من العلوم النفسانية هو العلم بالمتخيلات والمحسوسات، فنحن إذا تخيلنا حصلت في ذهننا أفلاك عظيمة وكواكب رفيعة وجبال شاهقة، وصحاري واسعة مع أشجارها وتلالها وهادها، وكل ذلك على الوجه الجزئي المانع من الإشتراك؛ فوجب على ما ذهبوا إليه محالان: أحدهما كون هذه الأمور على تقدير عرضية العلم أعراضاً، ومعلوم أنها جواهر ليست بأعراض. والثاني أن تحصل تلك الأمور العظيمة عند كيفية وقوة عرضت لبخار حاصل في حشو الرأس، وكنا إذا تصورنا زيداً مثلاً مع أشخاص آخر انسانية يحصل في القوة الخيالية أناس متحركون موصوفون بصفات الآدميين مشتغلون في تلك القوة أو

في الدماغ بحرفهم وصناعاتهم وهو مما يجزم العقل بطلانه . وكذا لو كان محلّ هذه الأشياء الروح التي في مقدم الدماغ فانها قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفي بطلانه . انتهى

أقول : المراد من الروح هو الروح البخاري . ثم لاشك أنا ندرك صور الأشياء في منامنا ويقظتنا على عظمها وسعتها وأطوالها وعروضها كما هي ، وليس ذلك على نحو تصوير شيء عظيم على قطعة صغيرة من قرطاس أو خشب أو فلز أو نحوها ، ولا على أن كل واحد من الأفلاك العظيمة وتواليها ومن القوة الخيالية ؛ أو أن كل واحد من الأفلاك العظيمة وتواليها ومن الروح التي في مقدم الدماغ ، يقبل التقسيم إلى غير النهاية فيقال متفرعاً عليها فلا يلزم انطباع العظيم في الصغير ؛ بل ندركها كما هي علي هيئاتها الخارجية ، فالتفوّه بانطباع العظيم في الصغير في إدراكنا الأشياء ليس بشيء جداً سواء قيل ذلك على نحو تصوير شيء عظيم على قطعة صغيرة ، أو على نحو تالييه .

وليس ذلك أيضاً على الوجه الذي توهمه الشيخ الإشراقي من أن الصور الخيالية لا تكون موجودة في الأذهان ، ولا في المواد والأعيان ، ولا في عالم العقول لأنها مقدارية لا عقلية فبالضرورة تكون في صقع آخر وهو عالم المثال والخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيهاً بالخيال المتصل ؛ بل المدرك للصور الخيالية لا بد أن يكون مجرداً عن هذا العالم ، أي ذلك الإدراك يدلّ على تجرّد

النفس تجرداً برزخياً خيالياً في مرتبة قوتها الخيالية، والقوة الخيالية شأن من شئون النفس، والنفس تنشئ الصور الحسية والخيالية باستخدام قواها، وتلك الصور قائمة بالنفس قيام الفعل بفاعله، كما دريت في الأصل الحادي عشر واصول أخرى .

الإشكال الرابع: أنه إذا كان علمنا بالأشياء الخارجية مستلزماً لحصول ماهياتها وصورها المطابقة لها - أي أنه لو كان للأشياء وجود في الذهن - يلزم أن يكون لكل نوع من هذه الأنواع الجسمانية والأنواع العرضية فرد شخصي مجرد عن المادة ولواحقها من المقدار والأين والوضع وأشباهها، يكون ذلك الفرد المشخص كلياً ونوعاً .

بيان ذلك أن كل نوع جسماني تعقلناه - وإن شئت قلت: كل مفهوم كلي تعقلناه - فعلى ما قررتم توجد ماهيته وحقيقة معناه ومفهومه في الذهن؛ فلا يخلو إما أن توجد ماهيته وحقيقة معناه ومفهومه فيه من غير أن يتشخص بل يبقى على صرافة إبهامه وعمومه، أو يتشخص؛ لا سبيل إلى الأول لأنه محال إذ الوجود لا ينفك عن التشخص، والتشخص هو الوجود كما ذهب إليه الفارابي وصدر المتألهين والشيخ الأكبر وغيرهم من أساطين الحكمة والعرفان، فوجود المبهم مبهماً غير معقول؛ وعلى الثاني يلزم أن يحصل في ذهننا عند تعقلنا الإنسان مثلاً إنسان مشخص عقلي مجرد عن الكم والكيف والوضع والأين وسائر الصفات الجسمانية والعوارض المادية، إذ لو قارنته لم يجز أن يحصل في العقل المجرد على ما ثبت من امتناع حصول الجسماني في المجرد العقلي، وكذا

حصل من الفرس فرس عقلي، ومن الشجر شجر عقلي، ومن الحجر حجر عقلي؛ لكن التالي - أي لزوم الانسان العقلي مثلاً في الذهن - باطل، فالمقدم - أي الوجود الذهني للأشياء - كذلك باطل. انتهى.

أقول: هذا الاشكال مبنيّ على القول بالارتسام، ولا يخفي عليك وهنه، وذلك لأنّ كل حكيم الهي راسخ في الحكمة المتعالية قائل بأن هذا اللزوم أمر مسلّم بتي، أي أنّ لكلّ نوع من الأنواع فرد مجرد عقلي في صقع نفس من تعقّل نوعاً من الأنواع، وادعاء البطلان فيه لا أساس له بالإتفاق والبداهة. بل لكل نوع فرد مجرد عقلي مفارق هو رب أفراد ذلك النوع الطبيعية فضلاً أن يكون له فرد مجرد عقلي ذهني كما تقدمت الإشارة إليه في الأصل الحادي عشر.

ثم إنك قد علمت في ذيل الحجة الثانية من الفصل الثاني أنّه لا منافاة بين التشخيص العقلي وبين الكلية والاشترار فراجعه. وجملة الأمر في ذلك أنّ كلية الوجود الذهني وصدقه على كثيرين باعتبار أخذه مجرداً عن الشخصات الذهنية والخارجية جميعاً، ولا حجر في كون شيء كلياً باعتبار وشخصياً باعتبار سيما بالقياس إلى الوجودين الخارجي والعقلي.

على أن المأخوذ من الجواهر النوعية الخارجية في الذهن معناها ومفهومها، دون ذواتها وأشخاصها كما قد علم في الأصول السابقة، ونزيدك هاهنا بياناً فنقول: الحق أن هذه المفهومات الكلية الحاصلة في الذهن كمفهوم الإنسانية وغيرها من صور الأنواع

الجوهرية هي نفس ماهيات تلك الأنواع أي محمولة على نفسها بالحمل الذاتي الأولي، ودلائل الوجود الذهني لاتعطي اكثر من هذافي العقليات والكليات . وأما نحو وجودها العقلي فيمكن على أنحاء مختلفة في القوة والضعف والظهور والخفاء : فقد يكون على وجه ضعيف كوجود الأشياء في المرأة فإن النفس بحسب صفائها وطهارتها ربما يتجلى لها شيء من الحقائق الملكتية، وهذا الصفاء والقدس هو المعبر عنه بالكيفية النفسانية العلمية وليس أمراً عديمياً محضاً بل قوة كمالية تحصل عقيب الأعمال الفكرية، وهي بالحقيقة إشراق نور عقلي فائض على النفس به تتراءى الماهيات كإشراق الشمس على البصر به تتراءى المبصرات . ثم كلما اشتدت قوة النفس وقويت ذاتها اشتدّ ظهور تلك الحقائق عليها وقوى وجودها عندها حتى صارت النفس عين تلك المعقولات، وقد برهن في محلّه أن الذات البسيطة - أي النفس الناطقة الإنسانية - كيف تصير كلّ المعقولات، وفي كتابنا «دروس اتحاد العاقل بالمعقول» خوض عظيم في ذلك، واللّه سبحانه وليّ التوفيق .

الإشكال الخامس : أنه يلزم على القول بالوجود الذهني أن يصير الذهن حاراً حين تصوّر الحرارة، بارداً عند تصور البرودة معوجاً مستقيماً كروياً مثلثاً مربعاً كافراً مؤمناً متحيزاً لأن الحار ما حصلت فيه الحرارة، والبارد ما حصلت فيه البرودة، وكذا سائر المشتقات فيلزم اتصاف النفس بصفات الأجسام، وبالأمر المتضادة، وبطلانه ضروري .

بيان اللزوم أنه يلزم أنه يلزم على التقدير المذكور أنا إذا تصورنا الأشياء تحصل في أذهاننا حقائق تلك الأشياء وتحل فيها، والحلول هو الاختصاص الناعت فيجب أن تكون حقائق تلك المعلومات أوصافاً ونعوتاً للذهن.

والجواب : أن صور هذه الأشياء عند تصوّر النفس إياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها، أي إن تلك الصور مخلوقة للنفس والنفس خلاقة لها، فهي قائمة بالنفس قيام صدوري لقيام حلولي، والنفس متحدة معها، على ماتقدم بيانه في الأصل الثامن واصل أخرى.

ثم على تقدير أن يكون للصور الخيالية قيام حلولي بالنفس نقول إن شرط الإتيان لشيء الإنفعال والتأثر عنه دون مجرد القيام فإن المبادئ الفعالة لوجودات الحوادث الكونية مع أن لها الإحاطة العلمية على نحو ارتسام صور تلك الأشياء فيها كما هو مذهب الناس لا تتصف بالكائنات وأعراضها الجسمية لأن قيام الصور الكونية بمبادئها العالية من جهة الفعل والتأثير في تلك الصور دون الإنفعال والتأثر عنها، ولا نسلم أن مجرد قيام الشيء بالشيء يوجب اتصافه بذلك الشيء من غير تأثر وتغير.

والجواب الآخر : اختلاف نحوي الحمل فان مفهوم الكفر ليس كفراً بالحمل الشائع فلا يلزم من اتصاف الذهن بمفهوم الكفر الإتيان بالكفر خارجاً حتى يلزم أن من تصور الكفر كان كافراً. وخلاصة الأمر في ذلك أن مفهوم الشيء سواء كان جزئياً أو كلياً

ليس فرداً للشيء، ولا يحمل الشيء عليه بالحمل الشائع كما تقدم في الأصل السادس.

وفي الكتب جواب آخر عن الاشكال المذكور، خلاصته هي الفرق بين الوجودين العيني والظلي، والعيني هو الهوية الخارجية، والظلي هو الذهني، ولا يترتب على الذهني آثار العيني ولكن الذهني إذا تحقق في الخارج كان مما يجعل الخارج بحالة مخصوصة تدركها الحواس من الحرارة والبرودة وغيرها.

ولا يخفي عليك أن صرف تبدل الألفاظ لا يحسم مادة الشبهة وذلك لأن المستشكل يقول: هل الظلي الذهني هو الهوية العينية أم لا؟ فإن كان الأول فلم لا يكون على صفات العينية؟ وعلى الثاني لم يكن ما في الذهن صورة ما في العين فلزم أن لا يكون الإنسان عالماً بالعيني، فالجواب الحاسم ما ذكرناه.

الإشكال السادس: أن الذهن موجود في الخارج، والأمور الذهنية موجودة في الذهن على ما قررتم، فيلزم من تعقلنا لها وجودها في الذهن الموجود في الخارج، والموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء بحكم قياس المساواة، كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت.

والجواب على مذهب القوم أن وجود الذهن في الخارج بمعنى أنه هوية عينية متأصلة، وأما ما في الذهن فهو وجود ظلي، فلا يجرى قياس المساواة فيهما، فلا يصح أن يقال الوجود الظلي الحاصل في الوجود العيني الذي هو الذهن الموجود في الخارج

موجود في الخارج أيضاً.

ولا يخفي عليك مافيه ، وذلك لأن ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية الكوز للماء ، وكذا كون الشيء في الحركة ، وكون الحركة في الشيء . وكذا كون الشيء في الخارج ليس من قبيل الماء في الكوز لأن الخارج ليس إلا أنحاء الكلمات الوجودية فما معنى كونها في الخارج؟ بل معنى كون الشيء في الخارج هو أن ترتب عليه الآثار الخارجية المطلوبة منه ، وكونه في الذهن هو أن لا يكون كذلك .

والتحقيق أن يقال إن الوجودين العيني والذهني كليهما متأصلان ، وإن لكل واحد منهما أحكاماً تخصّه . فكون الهوية العينية في الظرف الزماني لا يوجب أن تكون صورته العلمية الذهنية أيضاً كذلك ، فإن إطلاق كلمة في في السلسلة الطولية على سبيل الاشتراك اللفظي ، أو في الظرفين الزماني والمكاني على سبيل الحقيقة ، وأما في ماورائهما فعلى نحو التوسع والمجاز ، فتبصر .

الإشكال السابع : هو أنه لو كان للأشياء وجود ذهني لزم أمران مُحالان :

أحد الأمرين أن يكون للممتنع بالذات والمعدوم المطلق و شريك الباري واجتماع النقيضين ونظائرها أفراد حقيقية لا بحسب فرضنا لأن ما يوجد في أذهاننا من هذه الممتنعات الكلية أشخاص حقيقية ، وتلك الأشخاص الحقيقية أشخاص لها أي أفراد لتلك الممتنعات الكلية بالحقيقة .

مثلاً إذا قلنا اجتماع النقيضين ممتنع ، فهذه قضية حملية موجبة ،

حكمتنا على اجتماع النقيضين الذي هو موضوع القضية بالامتناع، وعندئذ يحصل في أذهاننا معنى متشخص متعين هو فرد شخصي من اجتماع النقيضين جعلناه موضوع تلك القضية مع أن الأحكام العقلية لا تختص بموطن دون موطن وبطرف دون طرف وبزمان دون زمان وبنشأة دون نشأة وبديهة العقل حاكمة بامتناع اجتماع النقيضين مطلقاً سواء كان في موطن الخارج أوفي موطن الذهن.

وثانيهما إذا وجد فرد مشخص لشريك الباري في الذهن كما علم في الأمر الأول يلزم منه وجود ذلك الفرد الذهني في الخارج أيضاً، وذلك لأن المفروض هو شريك الباري؛ وكما أن الباري تعالى واجب الوجود بالذات فكذا شريكه وإلا لم يكن شريكاً فحيث إن الشريك يجب وجوده بالنظر إلى ذاته فيجب وجوده العيني، سيما أن الوجود الذهني محاكٍ عن الخارج، فكيف جوزتم وجود فرد منه في الذهن دون الخارج؟

خلاصة الإشكال أن المستشكل لما رأى أن القائلين بالوجود الذهني استدلوا عليه بالحكم إيجاباً على المعدوم، بل على الممتنع بالذات، توهم لزوم أمرين: أحدهما كون الممتنعات الكلية لها أفراد في الذهن - أي إن ما امتنع تحققه كاجتماع النقيضين والمعدوم المطلق وشريك الباري ونحوها من الممتنعات، ممتنع تحققه مطلقاً في أي موطن كان، فلا يصح القول بامتناعها في موطن دون موطن، والحال أن القول بالوجود الذهني يوجب القول بتحققها في موطن الذهن. ثم فرغ عليه الأمر الثاني وهو لزوم الفرد الذي هو شريك

الباري في الذهن كونه في الخارج أيضاً . ثم إن الذهن يحكم على الواجب تعالى شأنه بأحكام أيضاً ، فكيف يتصور موضوع تلك الواجبية؟

وأما الجواب عن ذلك الإشكال فهو أن موضوعات أمثال هذه القضايا مفاهيم مشيرة إليها وليس بأفرادها كما نطق به الأصل الثالث ؛ وأن معنى فارداً ومفهوماً واحداً يصدق على نفسه بالحمل الأولي الذاتي ، ويكذب عنها بالحمل الشائع الصناعي كما نطق به الأصل السادس ؛ وأن هذه القضايا حمليات غير بتية كما نطق به الأصل السابع ؛ ثم الأحكام الجارية على الواجب تعالى أيضاً من هذا القبيل ، فراجع تلك الأصول .

ثم الجواب عن الإشكالات المذكورة على ماذهب إليه القائلون بالأشباح والسيد السند والدواني مآلاً يخفي على الناقد البصير ، وإن كان الحق ما أهديناه إليك . والله - تعالى شأنه - يهدي إلى سواء السبيل .

الخاتمة

نبذة من المطالب الرئيسة

التي تحويها الرسالة

أما الخاتمة

ففي ذكر نبذة من المطالب الرئيسة التي تحويها الرسالة ؛ وكأنها
فذلكة الرسالة :

١- إنَّ لمسألة الوجود الذهني -على الوجه الذي أدركه
الراسخون في الحكمة المتعالية- مدخلاً عظيماً في تحقيق المعادين
الجسماني والروحاني ، وكثير من المقاصد الإيمانية .

٢- البحث عن الوجود الذهني جارٍ في العلم الحسولي ، لا
في العلم الحسوري ، وإن كان مآل الحسولي إلى الحسوري أيضاً
لأن الإدراك يؤول إلى اتحاد المدرك بمدركه .

٣- يُعبّر عن الوجود الذهني بالظهور الظلّي أيضاً ، كما يسمى
وجوداً غير أصيل ، قبال الوجود العيني الخارجي الأصيل .

٤- الوجود الذهني غير وجود الذهن ، لأن الذهن في نفسه من
الأمر الخارجية أي من أحد الوجودات العينية ، وهو قوة النفس على
اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة ؛ وأما الوجود الذهني فهو ما
يوجد في الذهن بوجود مطابق لما في الخارج ومحاكٍ له ، فيقال له

الوجود الذهني لذلك الشيء، وهو الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي.

وبعبارة أخرى: هذا الظهور الظلي هو في الحقيقة العلم بالأشياء من حيث إن الصورة العلمية مما ينظر بها مقيسة إلى الخارج عنها لا من حيث إنها مما ينظر فيها وملحوظة في نفسها، أي المحاكاة معتبرة في الوجود الذهني.

٥ - الوجود هو المفعول بالذات على الوجه الوجيه الذي ذهب إليه أهل التوحيد الصمدي. لا يتقل وجود نشأة إلى نشأة أخرى، وكذلك آثاره، فالخارجي خارجي أبداً، والذهني ذهني أبداً. ويُعبر عن عدم صحة انتقال موجود وآثاره من نشأة إلى أخرى تارة بعدم صحة التجافي، وأخرى بأن الأسماء توقيفية أي لا يصح خروج اسم كوني عن مرتبته.

وهو مشكك ذو مظاهر أو ذو مراتب

٦ - إن الفصل الحقيقي هو الوجود الحقيقي فهو فوق المقولة ليس بجوهر ولا عرض. وإن هاهنا أشياء كثيرة كالماهيات البسيطة غير داخلة تحت المقولات العشر. ولا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر لأن المراد من حصر الأشياء فيها أن كل ما من الأشياء له حد نوعي فهو منحصر في هذه المقولات بالذات، والبسائط ليس لها حد.

وإذا كان الفصل الحقيقي هو الوجود الحقيقي فالأشياء كلها هالكة مضمحلة فانية في الوجود، فهو سبحانه تمام الأشياء بنحو

أعلى شهد الله أنه لا إله إلا هو .

٧ - الماهيات عارضة للوجودات في المواطن ، ومحفوظة في أنحاء الوجودات . مثلاً الجوهر معنى واحد ، وماهية واحدة له أطوار من الوجود والظهور ، وأنحاء من الكون والحصول بعضها أقوى من بعض ، ويترتب على بعضها من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيره ؛ وكذلك لغيره من ماهية واحدة ومفهوم واحد ، فالاختلاف بين الموجود العيني وبين الموجود الذهني بالوجود دون الماهية . ومثل الأبدان الطولية التي لكل واحد من أفراد الإنسان بحسب نشأته ، أي البدن المحشور يوم النشور هو عين البدن الموجود في دار الغرور إلا أن التفاوت بين تلك الأبدان بالكمال والنقص فافهم .

وإنكار بعض الناس الوجود الذهني ليس إلا لعدم إدراكهم فهم هذا الأصل الحكيم .

٨ - الصور العلمية من حيث إنها محاكية عن خارجها فهي وجودات ذهنية ، وأما من حيث إن تلك الصور متحدة بالنفس اتحاد المدرك بمدركه فهي من هذه الحيثية جواهر مجردة خارجية وصور علمية وراء المادة ليست بذهنية ؛ فكونها وجودات ذهنية ملحوظة بشرط لا تجاه النفس الناطقة ، وكونها صوراً علمية عين النفس ومن الجواهر الخارجية .

٩ - مدار الإشكالات على الوجود الذهني إنما هو على انسحاب آثار الماهية التي لوجودها الخارجي إلى وجودها الذهني

أيضاً؛ ولما دريت أن الماهيات في أنحاء الوجودات محفوظة، وهي عارضة للوجود في كل موطن بحسبه، علمت أن الآثار الخارجية مسلوكة عن الذهنية وبالعكس.

١٠ - حقيقة العلم مرجعها إلى الوجود به تنكشف الأشياء، وليس منحصراً في الكيفية النفسانية بل قد يكون جوهر قائماً بنفسه، بل يكون واجب الوجود كما في علمه تعالى؛ والكلام في الوجود الذهني في العلم الذي هو من صفات النفس كالقدرة والإرادة، وهو حالة نفسانية به تنكشف المعلومات، ولا شك أنه أمر حادث في أنفسنا عارض لها بعد مالم يكن، ومعلوم أنه غير قابل للقسمه ولا النسبة في ذاته فيكون كيفية نفسانية.

١١ - علم شيء بشيء على بعض الوجوه إما أن يكون المعلوم عين العالم مثل علم المجرد بذاته، سواء كان مجرداً من المادة أو منها ومن الماهية أيضاً فالمعلوم بالذات هو العالم؛ وإما أن يكون المعلوم ارتسامياً والمعلومات الإرتسامية أو صاف ناعية للعالم بها؛ وإما أن يكون العلم فعل العالم كالصور الخيالية مثلاً فإنها من منشآت النفس قائمة بها قيام الفعل بفاعله المبدع إياه، فأقر أوراقه.

١٢ - إن ماتستدعيه دلائل إثبات الوجود الذهني للأشياء ليس إلا أن للأشياء حصولاً عند الذهن بمعانيها وماهياتها لا بهوياتها وشخصياتها وإلا لكان الوجود الذهني بعينه وجوداً عينياً فلم يكن نحواً آخر من الوجود؛ فالمعقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها أي

ليس ذلك المفهوم الذي هو بالحمل الأولي الذاتي من مقولة المعلوم الخارجي فرداً من أفراد تلك المقولة . مثلاً إن مفهوم الجوهر جنس عال لما تحته ، ولو كان ذلك المفهوم من الجوهر فرداً لنفس الجوهر لكان ذلك الفرد مركباً من الجوهر وشيء آخر يتقوم به كما إن كل فرد كذلك فلم يكن ما فرضناه جوهرأً مطلقاً فليس ذلك المفهوم من الجوهر فرداً لنفسه .

١٣ - الماهيات والأعيان الثابتة والصور العلمية بمعنى واحد؛ والأولى اصطلاح فلسفي ، والثانية اصطلاح عرفاني ، والثالثة سائرة في ألسنة الفريقين . ووصف الأعيان بالثابتة للتمييز بين الصور العلمية وبين الأعيان الخارجية فقط . فنقش الفرس مثلاً على الجدار ليس ماهيته وصورته العلمية .

١٤ - يعبر عن العوالم العالية والدانية بالأذهان العالية والسافلة قبال الأذهان الآدميين ، فيقال مثلاً تحقق الكلمات النورية الوجودية في الأذهان العالية حكمها كذا ، وفي الأذهان السافلة حكمها كذا .

١٥ - أدلة الوجود الذهني دالة على أن صور المعلومات أي ماهياتها بأنفسها حاصلة في الذهن لا أشباحها ونقوشها . والشبح يغاير ذا الشبح في الماهية كنقش الفرس على الجدار ، على أن المعدوم لا شبح له والعلم حاصل به كقولك اجتماع النقيضين محال . ومن المفاصد العظيمة على القول بالشبح لزوم كون العلوم جهالات . إلا أن يقال إن القائلين بالأشباح لم رأوا أن ماهيات الأشياء لم تظهر عنها آثارها الخارجية ولم تصدر عنها أحكامها

العينية في الذهن أطلقوا عليها لفظ الأشباح توسعاً.

١٦ - الحمل إما ذاتي أولي، أو شائع صناعي. والثاني يسمّى بالحمل المتعارف والحمل العرضي أيضاً. فالمحمول إن كان نفس مفهوم الموضوع ذاتاً وماهية فالحمل ذاتي أولي، وإلا فشائع صناعي. فالأول يعني به أن الموضوع هو بعينه عنوانه ومفهومه نفس ماهية المحمول ومعناه ولا يقتصر فيه على مجرد الاتحاد في الوجود كما يقتصر عليه في الثاني أي الاتحاد بين الشيئين في الصناعي في الوجود دون المفهوم. فيصدق معنى على نفسه بأحد الحملين، ويكذب عنها بالآخر كمفهوم الجزئي واللاشيء ونحوهما. ولهذا اعتبر في التناقض وحدة الحمل أيضاً من جملة الوحدات أي الشروط الثمانية.

١٧ - القضايا الحملية إما حمليات بتيّة، وإما حمليات غير بتيّة. والبتية هي قضايا لا يكون الحكم فيها على المأخوذ بتقدير ما بأن يكون التقدير من تنمة الموضوع؛ وأما الحمليات التي حكمها مأخوذ بذلك التقدير فغير بتيّة. وحيث إن التقدير من تنمة الموضوع تتميز الحمليات الغير البتية من القضايا الشرطية.

١٨ - السبب الأقوى في تعذر الإحاطة العلمية بالحق سبحانه عدم المناسبة بين ما لا يتناهى وبين المتناهي.

١٩ - الباري تعالى خلق النفس الناطقة الإنسانية مثلاً له ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً: فهي تنشئ إبداعاً وتكويناً كبارئها فتبارك الله أحسن الخالقين، وذات قدرة وعلم وإرادة وحياة وسمع وبصر لا تأخذه سنة

ولا نوم، وذات مملكة شبيهة بمملكته تخلق ماتشاء وتختار ماتريد، فمن عرف نفسه فقد عرف ربه .

٢٠ - كل صورة صادرة عن فاعلها شأن من شئونه، ولا إضافة بينهما إشراقية لأن قيام المعلول بعلمته ربط محض . وليس من شرط حصول شيء لشيء أن يكون حالاً فيه وصفاً له كحصول جميع الموجودات للباري وارتباطها به؛ فقس على هذا منشئات النفس وحصولها .

٢١ - العقل لا يدرك الجزئيات، بمعنى أنه لا يدركها من غير استعانة بآلة إدراكية، وإلا فلا يدرك الكلّيات والجزئيات إلا النفس الناطقة .

٢٢ - عدم ترتب الآثار الخارجية على الوجودات الذهنية أي الصور العلمية لا يوجب كونها أضعف من الوجودات الخارجية مطلقاً، وذلك لأن العلم يصير عن جوهر النفس والنفس فوق الطبيعة .

٢٣ - النفس بإعداد قواها ترتبط بالخارج ثم تنشئ مثل الصور الخارجية بقدرتها الملكوتية باذن فاطرها . ويعبر عن ذلك الارتباط بالموافاة أي النفس توافي بكل واحدة من قواها الظاهرة والباطنة ما هو مسانخ لتلك القوة ثم تنشيء وتوجد مثاله في صقع ذاتها، وتلك الصور - كما دريت - أنحاء وجودات علمية متدلية بذات النفس قائمة بها قيام الفعل بفاعله، لا أنها حالة فيها بل بينها وبين النفس إضافة إشراقية .

٢٤ - النفس بالقياس إلى مدركاتها الحسية والخيالية مظهرة على هيئة اسم الفاعل أي إنها مبدعها ومخترعها باذن بارئها . وأما بالقياس إلى الصور العقلية فمظهر على هيئة اسم المكان أي النفس عند إدراكها للمعقولات تشاهد ذواتاً عقليةً مجردة بإضافة إشراقية تحصل للنفس إلى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الإبداع . هذا عند ابتداء السلوك ، وبعد الاستكمال يمكن أن ترى أرباب الأنواع أي المثل الإلهية في موطن ذاتها . وإن شئت قلت ببيان آخر وعبرة أخرى :

الإحساس أنما يحصل بأن تفيض من الواهب صورة نورية ادراكية يحصل بها الإدراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل ، وأما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس إلا بالقوة . والكلام في كون هذه الصورة حساً وحاسةً ومحسوسةً بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلاً وعاقلة ومعقولة . وعلى هذا القياس الكلام في التخيل . وهذا لا ينافي ما تقدم من أن النفس بالقياس إلى مدركاتها الحسية والخيالية مبدعة . هذا كله في المحسوسات ظاهرية كانت أو باطنية ، وأما حال النفس بالقياس إلى الصور العقلية فلما تقدم من أنها مظهر على هيئة اسم المكان . فما ذهب إليه أهل الحكمة الذائعة من أن حصول الصور العلمية للنفس من تجريد النفس وتفسيرها الأشياء الخارجية فليس بصواب .

٢٥ - إدراك النفس حقائق الأشياء أهو على سبيل الرشح ، أو على نهج العكس أي من جهة إفاضة صور الأشياء على ذات

النفس ، أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدء الفعّال ، أو من جهة فنائها في ذات الحق ومشاهدتها في صقع الربوبية ؟ والنفس لضعف بصرها العقلي لتعلقها بهذا العالم لا يتيسّر لها مشاهدة تامة إياها ولذا يأتي الإبهام والعموم والكلية كابصارنا شخصاً في هواء مغبر من بُعد فنحتمل أن يكون ذاوذا .

٢٦ - المتخيل والمحسوس من شئون الطبائع الكلية العقلية لما دريت من أن الوجود ذو مظاهر أو ذو مراتب ، ولما كانت النفس مظهراً لتلك الطبائع ومصدراً للحسية والخيالية صح أن يقال : الطبائع العقلية إذا كانت مقيدة بالكلية والمعقولة فالنفس مظهر لها ؛ وإذا تعينت بالتعينات الخيالية والحسية فالنفس مصدر لها . ثم إذا اشتدّت عين التخيل صارت متحدة مع عين الحسّ كما في الآخرة ، وعليه تبتنى أحوال المعاد الجسماني .

٢٧ - مقسم التصور والتصديق هو العلم الحسولي ، ويعبر عنه بالإرتسامي أيضاً ، فيقال العلم إما تصور أو تصديق . وأما العلم الحضوري كعلم المجرد بذاته وأفعاله فهو أرفع من أن يكون من أقسامه ، وإن كان تعريف العلم بوجه يعم الجميع .

٢٨ - العلم الحسولي عند المشاء والمتكلمة هو الصور العلمية التي من تجريد النفس وتقشيرها الأشياء الخارجية سواء كانت تلك الصور عقلية أو دونها ، والحق أنه علم النفس بالأشياء الخارجة عنها بالموافاة والإنشاء على ما دريت .

٢٩ - العلم يتعلق بالمجرد لا بالمادي المخوف بالقوة والاستعداد .

٣٠ - الصورة الحاصلة من الشيء علم ، و وجود ذهني من مقولة المعلوم وليس فرداً من أفراد تلك المقولة ، وكيف بالعرض ، وكيف بالذات وخارج عن المقولات ؛ كل واحد منها باعتبار .
أي باعتبار أنها نحو وجود حاصل للنفس صورة علمية وكيف نفساني بالذات .

وباعتبار كونها حاكية عن خارجها وجود ذهني من مقولة المعلوم بالحمل الأولي الذاتي .

وباعتبار الحمل الشائع كيف ذهني بالعرض ينتهي إلى كيف بالذات أي إلى تلك الصورة العلمية .

وباعتبار أن العلم مرجعه إلى نحو من الوجود خارج عن المقولات .

وباعتبار أنها ليست مندرجة تحت مقولتها بمعنى كونها فرداً لها خارج عن المقولات أيضاً . ولكن كون الصورة العلمية كيفاً حقيقة لا يخلو من دغدغة فتدبر في ان وجودها في نفسها و وجودها للنفس واحد ، فالصور العلمية كيفيات على سبيل التشبيه .

٣١ - النفس تدرك الماهية عارية عن أنحاء وجوداتها مطلقاً ، ثم تحكم عليها بما هي قمينة به . والغرض الأهم من الحدود الإطلاع على الذاتيات لا الإمتياز عن جميع ماعداً المحدود فقط .

٣٢ - وجود عالم المثل المنفصل حق لا ريب فيه ، وهو برزخ بين المفارقات وبين المقارنات . والأشباح المثالية فيه لها نحو مجرد برزخي ، وهي مُثل معلقة قبال المُثل الكلية التي هي أرباب الأنواع .

والكونان أي العالم وآدم متطابقان، فكل واحد منهما على التثليث؛ والنفس تستدل بإدراك ذاتها على عالم المفارقات، وإدراك قواها الباطنة على عالم المثال المنفصل، وإدراك قواها الظاهرة ومحالّها على المقارنات.

والقوة الخيالية جبلت للمحاكاة، وهي شأن من شئون النفس جوهر مجرد عن البدن وقواه تجرداً برزخياً مثالياً، فالخيال مثال عالم المثال. والصور الخيالية هي الأشباح المثالية بإنشاء النفس لا كما ذهب إليه الشيخ الإشراقي «من أنها متقررة في المثال المنفصل، والنفس بإعداد قواها ترتبط بذلك العلم وترى تلك الصور فيه» وإلا لزم أن تكون تصرفات المتخيلة ودعاباتها الجزافية وماعتبث به من الصور والأشكال القبيحة وأضغاث الأحلام وهي من أجل شيطنة القوة المتخيلة ودعاباتها أيضاً ونحوها متقررة دائمة في ذلك العالم مع أنها مخالفة لفعل الحكيم تعالى شأنه.

واعلم أن نسبة خيال الإنسان المقيد إلى عالم المثال نسبة الجداول إلى النهر العظيم الذي منه تفرّعت.

٣٣ - الفرق بين الذهول والنسيان أن للنفس في الأول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار إلى إحساس جديد أو غيره بخلاف الثاني فإن النفس مفتقرة فيه إلى ذلك أو ماهو بمنزلة كالعلامات الدالة.

٣٤ - الإدراك هو اتحاد جوهر المدرك بمدركه مطلقاً، فالنفس ليست محلاً للعلم، وإطلاق الظرف عليها غير صحيح، وآلات

الحسّ والخيال كالمرائي والمظاهر للعلوم الحسية والخيالية لا محالّ ومواضع لها. وظن القوم أن وجود الصور المعقولة مثلاً في النفس كوجود الأعراض في محالّها، فوقعوا في إشكالات لا تفصّي لهم عنها.

٣٥- ذكروا في إثبات الوجود الذهني حججاً:

منها أنا نتصور ممتنعاً كاجتماع النقيضين ونحوه من الأشياء التي لا وجود لها في العين، والمتصور متميز عن باقي الممتنعات فله نحو من الوجود، وإذ ليس في الخارج ففي الذهن.

ومنها أنا نحكم على تلك الأشياء بأحكام ثبوتية، وقاعدة الفرعية تستلزم ثبوت الموضوع، وإذ ليس في الخارج ففي الذهن. ومنها أنا نأخذ من الأشخاص المختلفة شخصاً أو نوعاً، معنى واحداً كلياً ينطبق عليها، ووجوده من هذه الجهة في الذهن فقط.

ومنها أنا نتصور الأمور الإنتزاعية والصفات المعدومة في الخارج ونحكم بها على أشياء، وثبوتها في الخارج محال فهي موجودة في الذهن.

ومنها أن كل فاعل يفعل لغاية فلها نحو من التقرر، فلو كان في العين لزم تحصيل الحاصل، فهي موجودة في الذهن.

ومنها أن الأشياء الوهمية الغير الواقعة في الأعيان سبب للتحريكات والتأثيرات الخارجية، كما عالج محمد بن زكريا الرازي المتطبب منصور بن نوح الساماني وقد حكى تفصيل الواقعة الملاجلال الدين الدواني في كتابه «اخلاق جلالى».

ومنها وهي من الواردات التي رزقنا بها - أن طالب كل شيء يتصور ذلك الشيء أولاً إجمالاً لأن طلب المجهول المطلق محال فله نحو من الثبوت وإذ ليس في الخارج ففي الذهن .

٣٦ - قد تقدم أن المحاكاة معتبرة في الوجود الذهني ، والأدلة السبعة المذكورة دالة على إثبات الصور العلمية فقط لا على محاكاتها ، لكن لما كان المحاكاة متفرعة على تلك الصور ، أطلق على تلك الأدلة أدلة الوجود الذهني إطلاقاً اسم المسبب على سببه .

٣٧ - ماتقدم من الأدلة على إثبات الوجود الذهني فغير واحدة منها ، بل كل واحدة منها دالة على تجرد النفس الناطقة أيضاً .

٣٨ - المعدوم قسمان : ممكن وجوده ، وممتنع مطلقاً . والأول له نحو وجود في مبادئه العالية ، والكامل إذا شاء أن علمه علمه قبل نزوله في هذه النشأة التي تلينا كما هو ملاك الإخبار بالغيب ، فيصح العلم بالمعدوم الذي له مطابق . وأما العلم بالمعدومات الصرفة فيعرف بما تقدم من اختلاف الحملين و تقسيم القضايا الحملية بالبتية والغير البتية .

٣٩ - المثلث على سطح مستو فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، وأما على الكرة فأعظم منهما بل تنتهي إلى ثلاث قوائم .

٤٠ - الحكم في القضية المحصورة على وجه يسري إلى الأفراد أي موضوعها عنوان و مرآة إلى الخارج بخلاف الطبيعية . ولا منافاة بين التشخيص العقلي وبين الكلية والاشتراك بين الكثيرين . وإن شئت قلت : موضوع المحصورة كأنه برزخ بين الكثرة المحضة

التفصيلية وبين الوحدة التي في موضوع الطبيعة .

٤١ - اتصاف وجود واحد عددي بالأضداد يدل على وجوده الكلّي والسعيّ كما أن كلّ واحد من أرباب الأنواع كذلك . وما نقل الشيخ الرئيس في رسالة من أنه «صادف بمدينة همذان شيخاً كبيراً غزير المحاسن وافر العلوم متقناً في العلوم الحكيمة والشرعة السمعية فاستأنس واستطاب مجاورته ...» فذلك العالم الكبير كان قائلاً بالمثل الإلهية أي بأرباب الأنواع . قال العارف الخراز : إن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد .

٤٢ - الوجود الصمدي ملك ، وصفاته وأسمائه جنوده ، فأين نزل نزلوا معه ، وأين دار داروا معه . فالعشق سار في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم ، وكذلك الحياة ، والشعور وسائر الصفات .

٤٣ - ذكروا إشكالات على الوجود الذهني :

منها أن الصورة العلمية كيف نفساني وهو عرض ، فعلمنا بالجواهر إن لم يكن جوهراً كان جهلاً ، وإن كان جوهراً كان شيء واحد جوهراً وعرضاً .

ومنها أن العلم بكل مقولة يجب أن يكون من تلك المقولة ، والصورة العلمية كيف نفساني ، فيلزم اجتماع ماعدا كيف من المقولات مع كيف - أي لزم كون شيء واحد مندرجاً تحت مقولتين ومجنساً بجنسين في مرتبة ذات واحدة بحسب ذاته .

ومنها أنا إذا تصورنا الأشياء العظيمة كالجبال والبحار لزم

انطباع الكبير في الصغير .

ومنها أن الأشياء لو كان لها وجود ذهني لزم أن يكون لكل نوع منها فرد شخصي مجرد .

ومنها أن الذهن عند تصور الحرارة والبرودة يلزم أن يصير حاراً وبارداً، وهكذا الكلام عند تصور غيرهما .

ومنها أن الذهن موجود خارجي فيلزم أن يكون الأمور الذهنية خارجية .

ومنها أن الممتنعات لزم أن يكون لها أفراد في الذهن ، والممتنع ممتنع مطلقاً .

ولا يخفى عليك الجواب عن كل واحد منها بما أهديناه اليك من اختلاف الحملين ، واتحاد المدرك بمدركه ، وكون النفس مصدراً ومظهراً ، وعدم كون النفس محلاً للصورة المدركة مطلقاً ، وعدم كون المعقولات الذهنية مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها ، وكون القوة الخيالية ومنشئاتها مجردة ، وعدم المنافاة بين التشخيص العقلي وبين الكلية والإشتراك ، وكون الوجودين العيني والذهني متأصلين ، وأن للماهية الواحدة أطواراً من الوجود ، وكون القضايا الحملية بتيه وغير بتيه ، ونحوها . والله سبحانه فتاح القلوب ومناح الغيوب .

٤٤ - وأما جواب القوم عن تلك الإشكالات فأنكر الفخر

الرازي الوجود الذهني ، وجعل العلم مجرد الإضافة بين العالم والمعلوم .

وجوز السيد السند انقلاب الماهية ، وجعل الصور العلمية كلّها من مقولة كيف لا غير بالانقلاب ، ماعدا كيف .

وزعم الملاجلال الدين الدواني أن اطلاق كيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة فانكر كون العلم كيفية نفسانية بل جعله أمراً ذهنياً فقط من مقولة المعلومات ، وأن العلم بكل مقولة ليس شيئاً سوى تلك المقولة من غير أن يكون له وجود في نفسه .

وذهب القائلون بالأشباح إلى أن الموجود في الأذهان ليس حقائق المعلومات حتى تلزم المحاذير .

وذهب الفاضل القوشجي إلى الفرق بين الحاصل في الذهن وبين القائم به .

والكل كماترى . ولكن الحق أن القوشجي ناظر إلى اختلاف الحملين ، وأن القول بالأشباح هو ما حققه صاحب الشوارق .

وفي الكتب جواب آخر أيضاً وهو الفرق بين الوجودين العيني والظلي ولا تترتب على الذهني آثار العيني . ولكنه صرف تبدل الألفاظ كما لا يخفي .

٤٥ - لا يخفي عليك ما في القول بالانقلاب من الاعتراضات الواردة . نعم لو كان قائله قائلاً بأصالة الوجود لكان لما اختاره وجه وجيه لأن الوجود هو مصحح الهوية وجهة وحدة الماهيات ومقول بالتشكيك ، لكنه اعتباري محض عند القائل بالانقلاب وللماهية أصالة عنده وهي ليست إلامثار الاختلاف والبينونة ، فأتى للماهية ذلك العرض العريض ؟ ثم إن قوله في الانقلاب مشابه

القول بإعادة المعدوم .

٤٦ - كأنّ نظري السيد والدواني في الوجود الذهني متعاكسان لأن السيد قائل بأن الصور العلمية كلّها كيف، إلّا أن ماسوى كيف كيف بالإنقلاب، وكيف كيف بلا انقلاب؛ وأما الدواني فينكر كون الصور العلمية كيفاً سوى العلم بالصورة الكيفية فإنها كيف .

٤٧ - ذهب الفخر الرازي في شرحه على الاشارات وفي موضع من المباحث المشرقية إلى أن العلم والإدراك والشعور حالة إضافية لا توجد إلا عند وجود المضافين؛ وفي موضع آخر من المباحث إلى أن العلم حقيقته ليست مجرد إضافة بل العلم صفة حقيقية .

٤٨ - ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية الكوز للماء، وكذا كون الشيء في الحركة، وكون الحركة في الشيء، وكون الشيء في الخارج، فان اطلاق كلمة في في السلسلة الطولية على سبيل الاشتراك اللفظي، أو في الظرفين الزماني والمكاني على سبيل الحقيقة، وأما في ماورائهما فعلى نحو التوسع والمجاز .

٤٩ - هبوط بعض الطبيعيات إلى السفلى، وكذا صعود بعضها إلى العلو لا يدل على أن الطبائع لها قوى ذات شعوراً تطلب به غاياتها كأيّن ما مثلاً، لأن الهبوط والصعود باقتضاء جاذبة الأرض . نعم اقتضاءها هبوطها وصعودها لا ينافي الحكم الحكيم بأنّ العشق والشعور والإرادة ونحوها من الصفات الكمالية على حفظ مراتبها

شدةً وضعفاً لا تنفك عن الوجود بحسب مراتبه فانه ملك وهي جنوده يدورون معه حيثما دار .

قد تمت الرسالة ، وحصل الفراغ من تصنيفها وتنسيقها ليلة الأحد الرابعة من شهر صفر من سنة ١٤١١ هـ ق = ١٣٦٩ / ٦ / ٤ هـ ش . دعويهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعويهم أن الحمد لله رب العالمين .

قم - حسن حسن زاده الآملي .

الفهارس

١ - الآيات الكريمة

الآية	السورة/ رقم الآية	الصفحة
لا تأخذه سنة ولا نوم	البقرة / ٢٥٥	١٥٢
أَنّىٰ اخلق لكم من الطين ...	آل عمران / ٤٩	٤١
شهد الله أنه لا إله ...	آل عمران / ١٨	١٤٩ ، ٢١
ويحذرکم الله نفسه ...	آل عمران / ٢٨	٣٩
وجعلنا السماء سقفا محفوظاً	الانبیاء / ٣٢	٢٢
فتبارک الله أحسن الخالقين	المؤمنون / ١٤	١٥٢ ، ٤٢
ومن لم يجعل الله له نوراً ...	النور / ٤٠	١٣٤
يدبر الأمر من السماء الى ...	السجدة / ٥	٤٧
إنك ميتٌ وانهم ميتون	الزمر / ٣٠	٢٢
هل يستوى الذين ...	الزمر / ٩٠	١٣٤
كلّ من عليها فإن	الرحمن / ٢٦	٢٢
هو الأوّل والآخر والظاهر ...	الحديد / ٣	٤٢ ، ١٨
نورهم يسعى بين أيديهم ...	التحريم / ٨	١٣٤
وبيننا فوقكم سبعاً شداداً	النبأ / ١٢	٢٢

٢ - الأحاديث الشريفة

اللهم إني أسألك بالوحدانية الكبرى ٣٩

ان الله خلق آدم على صورة الرحمن ٤١

ان الله خلق آدم على صورته ٤١

ان الله خلق آدم واولاده على صورة الرحمن ٤١

ان الله تعالى خلق الملك على مثال ملكوته ... ٦٤

ان الله لا ينسب إلى العجز ... ٧٦

الايمان نور يقذفه الله ... ١٣٤

كل ما ميزعموه بأوهامكم مصنوع ... ٥٢

كل مسمى بالوحدة غيره قليل ٣٩

لا تجهل نفسك فإن الجاهل معرفة ... ٦٥

من عرف نفسه فقد عرف ربه ١٥٣

نعم، وفي أصغر من البيضة ... ٧٧

والله ما قلعت باب خير ورميت به ... ٤٧

والله ما قلعت باب خير وقذفت به ... ٤٦

ويلك إن الله لا يوصف يعجز ... ٧٧

يا هشام كم حواسك؟ ... ٧٨

٤- الكتب والرسائل

- اخلاق جلالى ١٠٤-١٠٥، ١٥٨
الاسفار ١٣، ١٧، ٢١، ٢٨، ٤٣، ٤٥، ٥٤،
٧١، ٨٣، ٩٥-٩٦، ١٠٢، ١٠٧، ١١١، ١١٤-
١١٧، ١٢٤، ١٢٧، ١٣٤
الإشارات ١٣، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٥
امالى الصدوق ٤٦
أنه الحق ١٧
بشارة المصطفى ٤٦
البلد الامين ٣٩
تجريد الاعتقاد ٣٠، ١١٩
التعليقات (لابن سينا) ٣٩، ٩٧، ١١٥
التعليقات ١٣، ٦٣، ٧١، ١١٤، ١١٥
تعليقة على شرح القوشجى ١٢٠
الجعفل ١٧
الحاوى ١٠٣
الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة ٧٠، ١٠٨
الحساب (لشمس الدين الاصبهاني) ١١٧
حكمة الإشراف ٦٦
دروس اتحاد العقائل بالمعقول ٧٩، ١٣٩
دروس معرفة النفس ١٠٦
دروس الهيئة ١٠١
الذكرى الالفيه (لابن سينا) ٩٥
رسالة فى اثبات عالم المثال ٦٥
رسالة فى العشق ٩٩
رسالة فى العلم ٥٥
زيغ الغ بيبك ١١٧
شرح العيون ١٣، ٢٤، ٢٧، ٧١-٧٢، ٧٤، ١٠٣

شرح الاسماء ... ١٠٢

- شرح الاشارات (لرلازى) ٩٧، ١٣٤، ١٦٣
شرح الإشارات (للطوسى) ٩٨، ١٠٥، ١٣٣
الشرح الجديد والقديم ١١٧
شرح الجرجانى ٨٨
شرح فصوص الحكم ٢٧، ٦٩
شرح الهداية الاثيرية ٩٩
الشفاء ١٣، ١٩، ٩٤، ٩٨، ١١٢
الشوارق ٣١، ٣٢، ١٦٢
الشواهد النربوية ٣٤
عيون مسائل ... ١٣، ٢٧، ٧١، ٧٢، ١٠٣، ١٠٥
غرر الحكم ودرر الكلم ٦٥
غرر الفرائد ٢٢، ٣٤، ٦٢، ٧٢، ٧٤، ٩٦، ٩٣،
٩٨، ١٠٣، ١٠٧، ١١٦
الفتوحات المكية ١٠٠
فصوص الحكم ٢٧، ٦٩
القرآن والبرهان ... ٦٥
الكافى ٧٨
كتاب من لا يحضره الطبيب ١٠٣-١٠٤
كتاب من لا يحضره الفقيه ١٠٣-١٠٤
كشف المراد ٢٠، ٢٨، ٣١
المباحث المشرقيه ١٣٥
المثنوى ١٠١، ١٠٣، ١٠٦
مصباح الأنس ٦٧
منتخب جواهر الاسرار ٧٥
المواقف ٨٨
نثر الدرارى ٥١، ٩٠، ٩٥
نفس الامر ٦٨

